الفهرس

- حول مفهوم « التقدم » في تاريخ الفلسفة
عبد السلام بنعبد العالي 1
- « مشروع رؤية » تيزيني : حضور المادية وغياب الجدل
مصطفى المسناوي 23
- ميرامار (مشروع تحليل) البشير الودنوني 80
- ملاحظات أولية حول ما يسمى بمسرح «الهواة» بالمغرب
احمد سعود 102
- أمروديت يالفز استلابي (شعر)
خليلي لحسن 111
- عائد من بلاد برنار (شعر)
كنارع محمد علي 117
- مقاطع للزمان و المكان (شعر)
احمد البكوري 122
- عباس يكتشف طبقته (اقصوصة)
أحمد زيادي 125
- الجذر و الفرع (قصة قصيرة)
ادريس الصغير 129
- المساخيط (قصة) مبارك الدريبي 132
- الدومة (اقصوصة) أمحمد عبد النباوي 149
- البريء (اقصوصة) محمد ابراهيم بوعلو 155

عبد السلام بنعبد العالي

حول مفهوم «التقدم» في تاريخ الفلسفة

« انا لا انفي تقدم الانسانية . بل انني أؤكد أن كل منهج يطرح سؤالا مثل « كيـــف كان أن تقدمنا ؟ » هو منهج غير لائق . أن المشكل هو : كيف تتـــم الامور ؟ وأن ما يجري الآن ليس بالضرورة أفضل مما كان يجري من قبل واجـــود منـــه انشاء او وضوحـــا » (1) .

كان لازما ان تتوفـــر شروط اجتماعية وسياسية وثقافية معينة كي يظهر مفهوم التقدم ، وكي تتحمس بورجوازية (عصر الانوار) للمستقبل وترى مصلحتها فيه وتعلق آمالها عليـــه ، فتنزع عن الماضي بهاءه ومجده وتقضي على تلك الاسطورة التي تقول بماض ذهبي عرفته الانسانية وعليها أن تحن اليه حنينا متواصلا . وكان ذلك يقتضي محاربة الايديولوجية الكنيسية التي استطاعت خلال قرون عديدة ان تدعو لتلك الاسطورة وتتشبث

(1) M. Foucault in Magazine littéraire N° 101 juin 1975.

بها . فقد كانت الكنيسة ترى أن تاريخ البشرية هو تاريخ تدهورها وان تاريخ الفكر هو تاريخ أخطائه . ومثلما كان التاريخ بصفة عامة تاريخ احداث يتخذ صورة حوليات تقف عند اثبات الوقائع فى تفردها وتشتتها ، فكذلك كان تاريخ الفكر تاريخ آراء وفرق وأشخاص . فكانت مصنفات (التاريخ الفلسفى تقف عند سرد الآراء ووضع قائمة لـ (طبقات المفكرين و (فرقهم). فى هاته الرؤية اللاتاريخية لم تكن للفلسفات قيمة فى ذاتها ، ولم يكن لتاريخ الفلسفة ، بالتالى ، آلياته الخاصة التى تتحكم فيه . بل ان الفلسفات كانت تستمد دلالتها من السياق الذى تحشر داخله ، وتتخذ معناها من الرؤية التى ينظر بها (المؤرخ) الى الماضى . فلا عجب اذن أن فلسفات معينة لم تكن لتثير انتباه (المؤرخ) . ولا غرابة أن تختفى فرق بكاملها من جداول الفرق التى يجمعها المصنفون. فهذا البغدادى مثلا فى كتاب (الفرق بين الفرق) لا يعطى فرقة المتصوفة أو الفلاسفة أدنى مكان فى مصنفه . بل ان تاريخ الفكر كله قد يصبح فى بعض الاحيان تاريخ فرقة واحدة دون غيرها . ففى رؤية تعتبر أن المسير الحقيقى للتاريخ ، وأن سر التاريخ ومحركه هو فرقة دون غيرها لم تكن هناك ضرورة للالتفات الى الفرق الاخرى ما دامت تلك الفرق لا تتمتع بنفس الوزن التاريخى ولا الفكرى .

كان من الطبيعى اذن أن يزدهر منهج واحد بعينه وأن يستحوذ على التاريخ الفلسفى وأن يكون المنهج اللائق بتلك الرؤية هو منهج التعليقات والشروح . يقول الاستاذ ا. برييى فى كتيبه عن (الفلسفة وماضيها) : ((واتخذت تلك الطريقة فى بعث الماضى أهمية كبرى فى تكون الفكر الغربى . ولنعلم أنه خلال ثمانية عشرة قرنا ، ابتداء من القرن الثانى ق.م. الى القرن السادس عشر الميلادى ، لم تعرف كممهدات للفسلفة ،

بجانب الكتب المدرسية ، الا التعليقات حول ما كتبه الاقدمون كافلاطون وأرسطو على الخصوص » (2) فى رؤية تعتبر ان الحقيقة اكتشفت وان الأبداع الفكرى قد حصل ، كان يكفى ان يقتصر المؤرخ على تحليل تلك الحقيقة وفك ألغازها وتاويلها • وقصارى ما يمكن للمؤرخ أن يبلغه هو اتقان الشرح وفهم ما يحمله الماضى والنفاذ الى عقول الاقدمين •

ولكن ، حينما قضى العلم الناشىء على وهم العصر الذهبى وحطم ابراج الماضى ، وحينما بينت الكشوف الجغرافية والفلكية سعة الارض والسماء ، وحينما ارتمت البورجوازية الاوروبية الناشئة نحو المستقبل و« خرجت » عن مواطنها لتكتشف طرقا وأسواقا وعوالم جديدة ، وحينما كشف المنهج العتيق عن عجزه لفهم كتاب العالم واظهرت العقلانية الجديدة تهافت العلم القديم، وحينما حلت (حركة التجارة) محل (سكون) الاقتصاد الفلاحى ، حينذاك تبين الفكر صحالة الماضى وامكانيات المستقبل وتوجهت الانظار لتحرير التاريخ من الرؤية العتيقة واصبح تاريخ الفكـــر ليس بالضرورة تاريخا يتجه نحو الانحدار « وكان من الطبيعى أن تجد تلك المجهودات التى كانت تسعى لتطهير تاريخ الفلسفة من غبار الفرق سندا كبيرا عند الدعاة الى نظرية التقدم ـ فاذا كان تقسيم الفلسفة الى فرق ضرورة عند كوندورسى ، فهـــو لم يكن الا أمرا عابرا ستتحرر منه الفلسفة شيئا فشيئا ساعية الى أن «لا تقبل الا الحقائق التى اكدها البرهان» لا مجرد الاراء والظنون » (3) •

يبدو اذن انه كانت هناك ضرورة لظهور مفهوم التقـــدم كى يتم الميلاد الحقيقـــى لتاريخ الفلسفة • فمـــع حلول عصر الانوار لم يعد ذلك التاريخ سردا لآراء او جمعا لمذاهب لا رابطة

---

(2) E. Bréhier : **La philosophie et son passé.** p. 26. P.U.F. Paris 1940.
(3) E. Bréhier : **Histoire de la philosophie** T. 1. int. p. 19.

تشدها بعضها الى البعض اللهم وحدة الاهتمام . وعندما حاول مفكرو القرن الثامن عشر ادخال فكرتى الوحدة والاتصال فى ذلك التاريخ ، فانهم كانوا يمهدون لعصر التاريخ . « فعرف الجزء الاول من القرن التاسع عشر مجهوداً لبناء ما مهد له القرن السابق . واصبح المفكرون يبحثون عن مبدأ يسمح بربط يمكن من فهم المذاهب فى ذاتها ومن ادراك دلالتها التاريخية. فقام احتجاج ضد السهولة التى كانت تسمح برفض أفكار الغير بدعوى أنها أفكار تافهـــة واصبح ينظر الى تلك الافكار على انها تجليات ضرورية للفكر البشرى » (4) .

لقد أعلن القـــرن التاســـع عشر أن « ما كان يعــوز المؤرخين فيما قبل هو الحس التاريخى » (5) وأن تاريخ الفلسفة ليس بالضرورة حركة تهدف الى انتصار فرقة وأنه ليس مجرد تكديس لآراء ومذاهب لا تربطها اية رابطة . ونستطيع أن نقول دون مغالاة أن المفكر الالمانى هيجل هو أول من « اخذ الماضى الثقافى مأخذا جديا » (6) وأعلن « أن ما يشكل فلسفتنا ليس له وجود حقيقى الا فى ارتباطاته وأنـــه وليد تلك الارتباطات فالتاريخ لا يعرض علينا حركة أمور غريبة عنا ، بل أنه يقدم لنا صيرورتنا نحن ، صيرورة معارفنا » (7).

ها هنا لم يعد الماضى مثقلا على الحاضر حاجبا لمعالمـــه مخفيا لحقيقته . بل أنه اصبح جزءا منه ووسيلة لفهمه وتحديده « فيما أن نشاط الفكر نشاطا تاريخى ، فهو يظهر فى البدايـــة متعلقا بالماضى متجاوزا لواقعنا . ولكن حقيقة الامر أن ما نحن عليه ، نحن عليه بصفة تاريخية ، أو علـــى الاصح فان

---

(4) E. Bréhier : ibid. p. 20.
(5) ibidem.
(6) ibidem.
(7) Hegel : **Leçons sur l'histoire de a philosophie** p. 30. Trad Gibelin Gallimard

الماضى لا يكون فى تاريخ الفكر الا أحد مظاهر ذلك الفكر . مثلما ان العنصر الدائم فيما نكون عليه يكون مرتبطا بما نحن عليه تاريخيا . ان ذخيرة العقل الواعى بذاته ، تلك الذخيرة التى تنتمى الى عصرنا ، لم تولد بصفة مباغتة ، ولم تنبع من أرض الزمن الحاضر . انها تراث ، وبعبارة أدق انها حصيله عمل جميع الاجيال السابقة للجنس البشرى » (8) .

ليس تاريخ الفلسفة عند هيجل جمعا لآراء متباينة وانما هو كل يتبع نموا متزآيدا . انه كرة ثلج تــزداد تضخما عند تدحرجها بحيث تحمل الكرة المتدحرجة فتات الثلج الذى التقطته عبر مسيرتها . يقول هيجل : « ان الفلسفــة المعاصرة ، الفلسفة المتاخرة ، تتضمن كل ما انتجه عمل آلاف السنين . انها حصيلة كل ما سبقها . فتاريخ الفلسفة هو نمو الفكر وقد نظر اليه من الوجهة التاريخية . انه تاريخ لنمو الفكر بفعــل ذآته . وهو عرض للحظات هذا الفكر ودرجاته كما توالت عبر الازمان » (9) كل مذهب هو لحظة من لحظات نمو تاريــخ واحد ، وكل فلسفة هى جزء من فلسفة واحدة « وذلك هــو التعريف الاساسى للتطــور الذى يعنى أن فكرة بعينها فكرة واحدة ــ ليس هناك الا حقيقة واحدة ــ هى التى تقوم فى أساس كل فلسفة » (10) .

وهكذا سيدرك الفيلسوف أن الوسيلــة التى يدرك بها عصره والنافذة التى يطل منها على حاضره لها امتداد فى الزمن العريق وسيظهر أن « الفكر الفلسفى يحمل وراءه ثقلا زمنيــا لماض طويل ، ماض حال فيــه يفرض عليه مشاكله ولغتــه وتقاليده » (11) . فى مثل هاته الرؤية لم يعد هناك مجال

---

(8) Hegel : ibid. p. 20.
(9) Hegel : ibid. p. 109.
(10) Hegel : Op. cit. p. 69.
(11) Bréhier : **La philosophie et son passé** - op. cité p. 22

لغض انطرف عن بعض الفلسفات او لاهمال حقبة من الحقب ما دام الماضي لا يعرض على المؤرخ بحيث يختار منه ما يحلو له وما يوافق آراءه . أن الماضي هنا يمثل كله في الحاضر . بل اننا « في تاريخ الفلسفة لا نكون أمام ماض بالرغم من كوننا أمام تاريخ » (12) .

يبدو اذن أن ميلاد تاريخ حقيقي للفلسفة لم يتم الا مع بدايات القرن التاسع عشر حيث كان هـذا التاريخ يعكس اهتمامات مفكري هاته الحقبة التي عرفت ميلاد علم التاريخ ونشاة المنهج النقدي عند المدرسة الالمانية بزعامة (رانكه) . كما يبدو أن ذلك الميلاد كان متوقفا على ظهور مفهوم التقدم واكتساحه لشتى الميادين .

الا أن الامر لم يكن كذلك، ومن غريب المفارقات أن مفهوم التقدم، ذلك المفهوم الذي يظهر أنه هو الذي مهد لظهور تاريخ فلسفي، هو نفسه الذي قضى على ذلك التاريخ وأخذ بشكل عائقا من العوائق التي حالت دن ظهور تاريخ حقيقي للفكر الفلسفي. ذلك أن مفهوم التقدم جعل من تاريخ الفلسفة فلسفـة للتاريخ « سواء أكان الامر متعلقا بهيجل أو بكونت او برانشفيك ، فان أي استخدام لمفهوم التقدم في الفلسفة ، كما يقـول الاستاذ غوهيي ، قد يحدث نوعا من القلب يصبح تاريخ الفلسفة عن طريقه فلسفة للتاريخ » (13) فليس تاريخ الفلسفة عند هيجل نتيجة للفعاليات البشرية داخل تشكيلات اجتماعية معينة بل انه صدى لشيء يتجاوز البشر والمجتمع . فهو ، المؤسس للتاريخية، يهمل التاريخ الفعلي ويقضي عليه « وان أي تاريخ للافكار يفقد صبغته التاريخية عندما يروى تقدما للوعي أو حلولا للعقل »(14). في هاته الرؤية لا يتمتع تاريخ الفلسفة بضرورة خاصة ، ولا

(12) Hegel : Op. coté p. 69.
(13) H. Gouhier in Hommage à Gueroult. p. 112, Librairie Fischbacher, Paris 1964.

تتحكم فيه آفياته النوعية ، ولا تكتسب فيه الفلسفات الجزئية قيمتها ودلالتها الا من حيث هى تجل لشىء يتعالى على التاريخ العينى ويحركه . اننا « قد نكون مبالغين فى التفاؤل اذا اعتقدنا، كما يفعل الهيجليون ، أن الابداع بالنسبة للفكر معناه ان ياخذ الفكر مكانه ، وأن يدخل ، فى مسرح التاريخ ، اللحظة الجدلية بحيث يكتشف التامل الفكرى فيما بعد عن ضرورة كل ما سبق. الامر الذى يجعل من التاريخ أداة الفلسفة وعضوها . ويكفى لنشك فى هذا الرأى ، أن نتبين أن هاته الضرورة المزعومة لا تتجلى الا لاعين المؤرخ ولكنها تفلت من رؤية المبدع ذاته . ذلك المبدع الذى يتحول الى مجـــرد حامل لا واع للقـــدر الفكرى للبشرية » (15) . ها هنا لا تتحدد الفلسفات بالظروف التى تنمو فى حضنها بقدر ما تشرط بما تصبو اليه وتسير نحوه . وها هنا يحل التفسير بالغايات محـــل التفسير الآلى ويصبح التاريخ بصفة عامة ، وتاريخ الفكر على الخصوص ، مشروطا باتجاهه لا بمحدداته الخاصة . وعندما يكون « للتاريخ معنى واتجاه فان ذلك المعنى وهـــذا الاتجاه لا يكونان تاريخيين بل لاهوتيين . وأن ما يسمى فلسفة للتاريخ ليس الا لاهوتا عن التاريخ » (16) .

يظهر اذن أن كل تاريخ للفلسفة سيبتعد عن مبتغاه أن هو اعتمد مفهوم التقدم ونظر الى حركته من حيث هى نمـــو متزايد يفضل فيه اللاحق السابق ويزيد عليه . أن مثل هذا التاريخ سرعان ما يتحول الى فلسفة للتاريخ لا تهتم بالفلسفات الجزئية ، التى هى موضوع كل تاريخ حقيقى للفلسفة ، الا من حيث هى تجل لكل يتعالى على التاريخ : « ان كونت وهيجل

---

(14) Gouhier : L'histoire et sa philosophie. p. 125, Librairie philosophique - J. Vrin 1952. Paris.
(15) E. Bréhier : **La philosophie et son passé.** op. cité pp. 1-2.
(16) H. Gouhier : **L'histoire et sa philosophie** op. cité p. 128.

بهتمان بالفلسفة لا بالفلاسفة . فسواء اعتبرا تمثلات العالم التى يدرسانها كأطر خالدة تفرضها طبيعة العقل ، او كأنواع من التمثلات الجماعية تتحول مع تحول المجتمع ، فهما يجعلان من الفلسفة شيئا لا شخصيا او ، على الاقل ، ان التعبير الشخصى الذى يعطيه الفيلسوف لافكار عصره ليس عندهما الا شيئا عرضيا ، والاهم يكمن خارج ذلك . انه موجود فيما بمايه العقل والمجتمع ، اى فى ذلك النوع من الالوهية التى يخضع لها وعى الافراد سواء أكان وعى افلاطون أو وعى ديكارت » (17) .

ليس تاريخ الفلسفة اذن مشروعا واحدا يتحقق تدريجيا وانما هو سلسلة من المجهودات التى تتمتع بنوع من الاصالة وهو مجموعة من الابداعات التى تتحدد بظروفها النوعية لا بغاية كلية و « أن فلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة (بصيغة المفرد) يهدفان الى ما يتجاوز الفرد والحدث ويقحمان فى الصيرورة استمرارا زمنيا . ذلك الاستمرار الذى يمزج الذاتية بالديمومة فيفصل الزمان عن التاريخية ليقول بزمان لا زمانى . بهذا المعنى فان الزمن الذى يحييه هؤلاء لا يكون هو الزمان الماضى Passé بل الزمان المتجاوز Dépassé » (18) .

ان كل فلسفة للتاريخ ، حتى وان هى لم تعتمد فكرة التقدم ولم تقم عليها ، تقضى على التاريخ الحقيقى للفلسفة . فلو اردنا حقا انشاء ذلك التاريخ فعلينا الا نسعى « الى انشاء تاريخ فلسفة خالدة — تقول بتكرار نفس المفهوم الاساسى فى اشكال مختلفة — اوتوفيقية — تقحم فكرة التكامل بين مختلف المذاهب — او تقدمية — حسب ما يراه برانشفيك . وفجأة سيعترض طريقنا حاجز هو فلسفة التاريخ . وعلينا أن نقهره

(17) E. Bréhier : **Histoire de la philosophie.** T 1. F 1, Int pp.29-30,
(18) Gouhier : **L'histoire et sa philosophie** op. cité p. 144.

كيفما كانت الطريق التى تقودنا نحوه : جزئية أو كلية ، مثالية أو مـــادية » (19) ٠

وعليه ، فيبدو أن قيام تاريـــخ حقيقى للفلسفات يقتضى التخلى عن كل فلسفة للتاريخ بما فيها تلك التى تقول بالتقدم كما يستدعى نبذ مفهوم التقدم ذاته والوقوف عند الفلسفات فى ذاتها ٠ يقول الاستاذ شاتلى « على تاريخ الفلسفة ، كى يتميز عن كل فلسفة للتاريـــخ ، أعنى عن كـــل رؤية تثبت الضرورة الفكرية والاقتصادية (ولكى يستعد للقضاء عليها) عليه أن ينطلق مما هو مقدم له معروض عليه (...) اعنـــى أن ينطلق مـــن النص ذاته » (20) وهكذا فقـــد لجأ البعض الى التخلى عن المفهوم الايديولوجى للتقـــدم ، بـــل الى نبذ التاريخ والزمان وممارسة مناهج باطنية تتقوقع داخل الانساق الفلسفية وتتبع مناهج سانكرونية على حساب المنهج الدياكرونى ، لا لتحاول تفسير المذاهب والبحث عن العلـــل والضرورات التى تحـــدد ظهورها ، بل لتسعى الى فهم الانساق والبحث عن (سلاسل الحجج) : « ان « أحسن » تاريخ للفلسفة وأكثره دقة هو ذلك الذى يبدأ اليوم بوضع مشاكل باطنية وكذا المشاكل التى تثيرها حدود النصوص الفلسفية ، وأعنى ذلك التاريخ الذى يتساءل عن (سلاسل الحجج) » (21)٠

ها هنا لا مجال للحديث عن التقدم ولا سبيل الى اقحام الزمان والتاريخ ٠ وها هنا « تبدو الفلسفة لنفسها كما لو كانت دائمة الصدق مستقلة عن الزمـــان (...) وتنظر الى نفسها لـــو كانت ناتجة عن حجج داخلية تكفى وحدهـــا لان

(19) Chatelet : in **Politiques de la philosophie**. p. 41 Grasset. 1976. Paris
(20) ibid. p. 44.
(21) ibid p. 47.

تبررها كحقيقة مستقلة عن مسلسل التمثل الخارجية » (22) وفى مثل هاته الرؤية لا حديث عن حقيقة مكتسبة ولا تصبح الفلسفة غزوا للمجهول وكشفا مستمرا للحقائق ولا يكون فى « الفلسفة مثلما هو الامر فى العلوم الوضعية حقيقة يمكن ان نعتبر أن اكتسابها قد حصل ، وليس فيها حقيقة يمكن أن نقول انها قد قضت ، فى الفلسفات السابقة ، على كل ما يتناقض والفلسفة الحالية ، ليس فيها حقيقة يمكن اعتبارها خالـــدة مستقلة عن الزمان . ولكـــن ليس فى الفلسفة كذلـــك طريقة لاكتساب الحقائق وليس فيها عمليـــة تقيم علما يتزايد وينمو بحيث يمكننا تتبع خيط تقدمه المنتظم مهما كانت أزمات التقلبات. وبالفعل فان ماضى الفلسفة يتجلى كتتابع لمذاهب ينفى بعضها البعض دون أن تتمكن من اثبات ادعائها باكتشاف حقيقة خارجة عن الزمان، حقيقة يتقبلها الجميع ويكتسبها بصفة نهائية » (23).

وهكذا ، فبينما كان مفهوم التقدم يقودنا نحو فلسفة عن التاريخ لا تنظر الى (الانساق) الفلسفية فى ذاتها ، ولا تتحدث عن تاريخ للفلسفات ، بل تفترض وجود فلسفة واحدة تاخـــذ تجليات متعددة متدرجة ، ها نحن نرى مع وجهة نظر النسق والمنظومة ، ان نبذ ذلك المفهوم والتخلى عنه هو وحده الذى يعطى للفلسفات وجودها الحقيقى ويكفل لتاريخ الفلسفة الا يقضى على موضوعاته . غير أننا لو امعنا النظر فى طبيعة هاته الوجهة من النظر ، سرعان ما نتبين أنها لا تفضل بكثير وجهة النظر السابقة . فكما ان مفهوم التقدم يجعل المؤرخ يهمـــل الفلسفات الجزئية لفائدة حركـــة الكل ، فان مفهوم النسق يجعل المؤرخ ينظر الى الفلسفات ككيان يتعالى على التاريخ

(22) M. Gueroult. **Leçon inaugurale au collège de France.** p. 9. Paris.
(23) M. Gueroult. ; Leçon op. cité pp. 14-15.

ويفلت من رقابة الفيلسوف يقول الاستاذ غوهيي : « هاته هي وجهة نظر النسق في اوسع معانيها :

1 — يوضع النسق فوق الفكر الذي يعانيه الفيلسوف، وبالتالي فهو ينزل فوق الوسط التاريخي الذي لا يمكنه أن يفصل عنه.

2 — يفرض النسق مقتضياته الخاصة المتميزة عن مقاصد الفيلسوف ، وهو يبلـــغ من التميز أحيانا أنـــه يقوم ضد تلك المقاصد دون أن يحس الفيلسوف بوجوده .

3 — بمقدار ما ينفصل النسق عن الوسط التاريخي الذي يؤطر فكر الفيلسوف فانه قادر ، في سعيه نحو الانسجام ، على أن يدخل في وسط آخر ، كالوسط الذي يحدده جـوار المنظومات اللاحقة والذي يسمح بتحليل مقارن » (24) .

أن العيب الاساسي الذي تسقط فيه وجهة نظر النسق هو أنها ، بدعوى البحث عن الآليات الحقيقية التي تتحكم في عملية انتاج الانساق الفلسفية ، فانها تتقوقع داخل تلك الانساق مقتصرة على (سلاسل الحجج) ومغفلة الضرورة التاريخية . ها هنا تصبح الميكانيزمات التوحيدية المحددة للنسق هي نظام حججه، وها هنا ايضا ينتفي التاريخ ويصبح (تاريخ) الفلسفات اثباتا لمونادات تتقوم بذاتها . ان ما يتناساه أصحاب هاته النظرة ان المنهج الدياكروني لا يتنافـــى والمنهـــج السانكروني ، وأن الانساق الفلسفية ، حتى وان هـــي خضعت للصيرورة فانها تظل خاضعة ، في ذات الوقـــت، للضرورة المنطقيـــة فعندمـــا « تخضع منظومة ما للصيرورة فان بامكانها أن تظل منظومة. وان صيرورة منظومة تظل هي كذلك صيرورة . هذا لان الفكر

(24) H. Gouhier : L'histoire et sa philosophie op. cité pp. 22-3.

قد أدخل الصيرورة فى مفهوم يحفظ انسجام المنظومة وتناسقها. ذلك المفهوم هو مفهوم التطور . (...) فالمنظومة والصيرورة ليستا متنافرتين . لان المنظومة قد وجدت كلها فى كل لحظة من تطورها » (25) .

غير أنه لا ينبغى أن ينسينا اثبات عيوب وجهة نظر النسق هاته ، فضل تلك الطريقة على تاريخ الفلسفه . ويكفى أن نتذكر الاعمال التى قام بها الاستاذ غيرولت حول فيشته وسبينوزا وديكارت لنتبين أهميتها وضرورتها . فهاته الطريقة قد حاولت ، على الاقل ، أن تنقذ موضوع تاريخ الفلسفة من خطر مفاهيم ايديولوجية كمفهوم التقدم . الا أننا لا نستطيع مع ذلك ، أن نقف عند اثبات سلاسل الحجج ولابد « ان نتبع تلك السلاسل ، وأعنى اعادة بناء النسق الداخلى للمنظومة ، بادماج المشاكل السياسية (...) . فهاته المشاكل تكون عادة حاضرة قائمة فى النص ذاته واذا لم تكن ماثلة فينبغى اثبات غيابها وتفسيره » (26) .

ان المعرفة الفلسفية ، مثل باقى المعارف ، لا تتحدد فى صلاحيتها التصورية ولا تتخذ قيمتها فى مدى تناسقها وتسلسل حججها ، انها لا تتجاوز التاريخ ولا تتعالى على الاطر الاجتماعية . فالمعرفة ، أيا كانت ، لابد وأن ترتبط بالاطر التى تنشأ فى حضنها وتستمد محتواها ونغمتها من الواقع المادى والنظرى الذى تترعرع داخله . فالمعرفة « لا تطفو على سطح المجتمع والممارسة الاجتماعية . انها على العكس من ذلك تعكس فى محتواها حركة هاته الممارسة وتتخذ معناها عندما تعبر عن المتطلبات التى تبثق عن هاته الممارسة » (27)

(25) H. Gouhier : **L'histoire et sa philosophie,** op. cité pp. 33-6.
(26) F. Chatelet : **Politiques de la philosophie,** Op. cité, p. 47.
(27) J. T. Desanti : **Introduction à l'histoire de la philosophie, p. 60.** Ed. Sociales - 1956.

بهذا المعنى تكون الفلسفة كباقى أنواع المعرفة ، خاضعة لنمو مستمر يواكب نمو المجتمعات ، ويتجلى فى الكشف المتواصل عن الواقع الموضوعى . يقول دوزانتى ((ها نحن نتبين الى اى حد يخطىء ذلك المفهوم الذى يرى ان تاريخ الفلسفة لا يعرف اى تقدم ، واننا لم نتعلم شيئا منذ افلاطون ، وان كل فيلسوف فريد من نوعه وانه قد فحص عن المطلق وكشف عنه ، وأن الفلسفة ، بسبب ذلك ، تكون مضطرة لان تكرر نفسها دون انقطاع . ان مثل هاتــه الآراء لا تتجاوز المظاهــر السطحية للامور . والواقع ان الامر قد تم بكيفية مخالفة وان الفلسفة تقدمت فى ذات الوقت الذى تقدمــت فيه القــواة الموضوعية للمعرفة البشرية . انها تقدمت عبر الصراعات والتناقضات ، فكانت تعكس تلك القواة التى يزداد اتساعها دون انقطاع . ان نمو الفلسفة يتجلى فى تفتح مفهوم عن العالم تمكن الواقع الموضوعى أن يجد من خلاله انعكاسه الحقيقى)) (28) .

ان ما يسمح لدوزانتى بتاكيد مفهوم التقدم فى التاريــخ الفلسفى هو عدم تمييزه بــين الفلسفة والعلوم ، واعتباره الفلسفة فى وظيفتها المعرفية . ها هنا لا يخالف دوزانتى — الذى كان يدعى الماركسية وقت كتابته لتلك السطور — وجهة النظر الوضعية الجديدة التى تقيس هى الاخرى النشاط الفلسفى بمقياس الحقيقة والخطأ وتنظر اليه على انه نشاط معرفى . والغريب فى الامر أن الاستاذ دوزانتى عندما ينظر الى الفلسفة فى وظيفتها المعرفية فلكى يخلص الى القول بتقدمها ، فى حين ان الوضعيين الجدد يؤكدون وقوفها وعدم حركتها بالرغم من أنهم ينظرون اليها من نفس الزاوية . فهذا رايشنباخ مثلا يؤكد ((أن تاريخ الفلسفة لا ينبغى أن يعرض بوصفه مجموعة من

---

(28) J.T. Desanti : Introduction à l'histoire de la philosophie, op. cité pp. 65-6.

للحقائق . ففي الفلسفة التقليدية من الخطأ اكثر مما فيها من الصواب »» (29) ان اعتبار الفلسفة معرفة فلسفية من شانه ان يشوه حقيقة الممارسة الفلسفيــة «« واذا ما اقتصر انتقاد لمؤلفات ديكارت او كنط أو سبينوزا على ان ينظر لتلك المؤلفات من وجهة نظر «« الحقيقة »» (...) فان ذلك الانتقاد لن يكون سطحيا وساذجا فحسب ، بل أن من شانه أن يشوه فكــر الكاتب الذى يدرسه »» (30) ذلك أن الفلسفــة لا تــدرس موضوعا بعينه تبغى معرفته ، ولا يمكننا ، بالتالى ، أن نقيس تقدمها بمدى نجاحها فى معرفة ذلك الموضوع ومدى نمو تلك المعرفة وتزايدها . ولو نحن حاولنا أن نثبت التقدم الفلسفى على انه تقدم معرفى ونجاح فى اكتشاف الحقائق لخلصنا الى النتيجة التى يؤكدها الوضعيون المحدثون بنفى تقدم المعرفــة الفلسفية وانكار حركتها وبالتالى ، بالقضاء على كل تاريــخ للفلسفة ما دام ذلك التاريخ يفترض الحركة والزمان ، بــل بانكار فعالية الفلسفة ذاتها . «« فعلى خلاف القضايا العلمية التى يقال عنها انها قضايا صائبة صادقة لانها اثبتت وبرهــن عليها . فان القضايا الفلسفية تكون محقة أولا »» (31) وبينما «« تقتضى صفة الصدق علاقة بالنظر فان صفة الاحقاق تتعلق بالعمل »» (32) .

ان كون العلوم تهدف الى انتاج المعارف هو ما يسمح لنا بالحديث عن صدق أحكامها أو خطئها ، الشيء الذى يمكننا من أن نقيس مدى المسافات التى عبرناها والمجاهيل التى كشفنا

29 — هـ. راشينباخ . نشأة الفلسفة العلمية ص 282 . ترجمة الدكتور فؤاد زكريا . دار الكتاب العربى للطباعة والنشر بدون تاريخ .

(30) L. Goldmann : **Recherches dialectiques** p. 34, Gallimard 1959. Paris

(31) L. Althusser : **Philosophie et philosophie spontanée des savants.** pp. 56-7. Maspero - Paris 1974.

(32) Ibid. p. 14.

عنها الاخطاء التى قهرناها والعقبات التى قضينا عليها فنحكم على معارفنا بالتزايد والنمو . لكن (التدخل) الفلسفى لا ينصب على موضوع بعينه ليعرفه وليست وظيفـة الفلسفة وظيفة معرفية ولاجل ذلك فنحن نعجز عن استعمال مفهوم التقدم الذى يصح استخدامه فيما يتعلق بتاريخ العلوم . « يطرح أ. كويرى مشكل التقدم فى الفلسفة بعبارات شديدة الوضوح عندما يلاحظ بأن تاريخ العلوم ليس بالتاريخ الميت ، ولكنه بالرغم من ذلك، تاريخ أشياء ماتت وانقضت . فالفلك الكوبرنيكى أو النيوتونى لم يعد يهم اليوم أحداً . فهو لم يعد يتمتع بأية قيمة . وها هنا يختلف تاريخ العلوم عن تاريخ الفلسفة أشد الاختلاف ، ذلك أننا نعتبر ، عن صدق أو خطأ ، أن أفكار أرسطو أو افلاطون ما زالت تتمتع بقيمة حالية » (33) .

ان تقدم المعارف العلمية أمر لا يحتاج الى كبير دليـل « وان الميكانيكا المعاصرة مثـلا ، سواء الميكانيكا النسبية او الكوانتية أو التموجية هى علوم لا اجداد لها . وما من شك فى أن أحفادنا سيهجرون العلم الذى كان يعرفه أجداد أجدادنا ولن يجدوا فيه الا متحفا من الافكار وقـد أصبحت عديمـة الفعالية (...) ان القنبلة الذرية قد فجرت قطاعا هاما من تاريخ العلوم ، ففى عالم الفيزياء النووية لم يعـد هناك اثر للمفاهيم الاساسية للنزعة الذرية التقليدية . لقد أصبح يتحتم اعتبار نواة الذرة من وجهة نظر ديناميكا الطاقة النووية لا على أساس العلاقات الهندسية لمركباته . ان علما مثل هذا لا مثيل له فى الماضى . وهـو يعطينا مثالا شديد الوضوح عـن ذلك الانفصال التاريخى الذى يعرفه تطور العلوم الحديثة » (34) .

---

(33) H. Gouhier : in **Hommage à Guercult,** op. cité - p. 111.
(34) G. Bachelard : **L'activité rationaliste de la physique contemporaine** - pp. 23-4 - P.U.F.

ان تاريخ العلوم لا يمكن ان يرتد الى الوراء وان فكـــرة التقدم لابد وان تتخذ طابع البداهة التى لا تحتاج الى دليل عندما يتعلق الامـــر بذلك التاريخ . فالتقدم « هو الديناميكية المحركة للثقافة العلمية . وهاته الديناميكية هى ما ينبغى ان يهتم تاريخ العلوم بوصفه . وانه ينبغى أن يقوم بذلك الوصف مع اصدار الاحكام ، بما فيها أحكام القيمة كى يحول دون اية امكانية للعودة الى مفاهيم مغلوطة » (35) . لا يعنى تقدم العلوم هنا نجاحا عمليا وتطورا لانجازات التقنية والتحكم فى الطبيعة والسيادة عليها . ان التقدم هنا هو الزاوية التـــى ينبغى ان ننظر منها الى تاريخ العلوم . فهذا التاريخ لا يمكن الا أن يكون تاريخا تقدميا « يرجع تفرد تاريخ العلوم وخصوصيته الى طبيعة موضوعه : ان هذا الموضوع يظهر فى البداية كتقدم محايث لمفهوم العلم ذاته ، ان تاريخا لتدهور العلم يؤول الى تاريخ الاعراف والعادات أو تاريخ الحضارات الخ .. لا الى تاريخ العلم . ذلك أن « العلم لا يمكن ان يكون قط سببا فى تقهقر المعرفة » (باشلار) » (36) . هـــذا بينما « يتخذ تاريـــــخ الامبراطوريات والشعوب على عاتقه كمثل أعلى ، وعن حق ، الرواية الموضوعية للاحداث والوقائع وهو يقتضى من المؤرخ الا يصدر احكامه واذا ما اسقط هذا المؤرخ قيم عصره علـــى تحديد قيم العصور السالفة فانه يتهـــم ، عن حـــق ، باتبـــاع (اسطورة التقدم .) » (37) وهكذا يكون تاريخ العلوم تسجيلا لتقدم العقلية العلمية ذاتها « نتبين اذن الضرورة التربوية لاقامة تاريخ متراجع . تاريخ نسلط عليه الاضواء عن طريق غاية الحاضر ، ليكتشف فى الماضى التكوين المتقدم للحقيقة (...) وحينئذ فان

---

(35) Ibid. p. 24.
(36) Fichant - Pêcheux : **Sur l'Histoire des sciences** - pp. 104-5., Maspéro - 1974 - Paris.
(37) G. Bachelard : **L'activité..** op. cité p. 24

تاريخ العم سيبدو اقل التواريخ قابلية للقلب . ان تاريخ العلوم عندما يكشف الحقائق فانه يقوم ضد اللامعقول (...) فتاريخ العلوم هو تاريخ انهزام اللامعقول » (38) فالعلم هو غزو للعقل ضد اللامعقول وتاريخه هو تاريخ انتصار المعقولية وسيادة العقلانية . واذا علمنا بان نشاة الفلسفات تتحدد بتطور العلوم وان كل تقدم للعلوم معناه ميلاد فلسفة جديدة تتغذى على العقلانية الجديدة وتقول (لا) للفلسفات السابقة ، اذا علمنا ذلك ، استطعنا ان نقول بان تقدم العلوم من شانه ان يزودنا بمبدأ يتيح لنا تصنيف الفلسفات والحكم عليها وبالتالى يعطينا قاعدة لتقييم تلك الفلسفات وقياس تقدمها او تخلفها . ذلك ان من شان العقلانية العلمية ان تقوم اعوجاج العقلانيات الفلسفية السابقة عليها « فالعلم يخلق الفلسفة »(39) ومهمة الفلسفة هو ان تكون متيقظة متفتحة على الدروس التى تاتيها من التقدم العلمى الذى ينظم الفلسفات ويتحكم فيها ويرسم امامها المنهج الصحيح .

غير أن عيب هاته النظرة هو كونها احادية الجانب لاتنظر الى الفعالية الفلسفية الا من زاوية واحدة . صحيح ان العلوم تغذى الممارسة الفلسفية ، مثلما ان الفلسفة تتدخل فى المستوى النظرى لتخط الحدود الفاصلة بين التصورات العلمية والمفاهيم الايديولوجية وتفضح الماضى العلمى وتكشف فيه عن جوانبه الايديولوجية . الا أن الفلسفة الى جانب هذا تعكس الصراع الطبقى الذى يتم فى المجتمع . بل انها ذلك الصراع ذاته على مستوى النظرية وهى لا تتحدد بماهية خالدة ولا بموضوعات ثابتة بقدر ما تتعين بالدور الذى تقوم به . انها تتحدد فى وظيفتها

(38) G. Bachelard : ibid. pp. 26-7.
(39) G. Bachelard : Le Nouvel Esprit scientifique. p. 7 - P.U.F. 1975, Paris.

وتعرف تعريفا اجرائيا . فهى نوع من التدخل والتصرف أنها سلوك على مستوى النظرية . وهى تلك الفعالية التى يصير فيها القول عملا . لذا ابعدنا ، مع التوسير امكانية قياس احكامها بمحك منطقى يميز بين الصواب والخطا وقلنا أن المعيار المناسب هو ميزان عملى نميز فيه بين مواقف نظرية محقة واخرى ليست كذلك . « فالفلسفة لم تعد كشفا لاخطاء بقدر ما أصبحت فضحا لاوهام » (40) .

وهكذا فان لم يكن بامكاننا الا أن نقر التقدم فيما يتعلق بتاريخ العلوم ، فربما وجب علينا أن نتخلى عن ذلك المفهوم أن نحن عرضنا لتاريخ الفلسفات . ولا يعنى هذا أننا ندعو من جديد الى التقوقع داخل الانساق الفلسفية والى الرجوع الى وجهة نظر المنظومة والتاكيد مع مارسيال غيرولت بان « الصلاحيـــة المنطقية لكـ لمنظومة تجعل من هاته شيئا قائما بذاته ولذاته ، اعنى شيئا مستقلا عن الملابسات العرضيـــة التى رأت هـــاته المنظومة الوجود عن طريقها . ذلك أن الصلاحية المنطقية لاتبدأ فى الزمان (...) وهكذا فان كل فلسفة هى فكرة خالدة لذا فان التاريخ لا يستطيع أن ينال منها » . فنحن ، حتى ان رفضنا وجهة النظر الوضعية التى تنظر الى الفلسفة فى وظيفتها المعرفية لا نستطيع الا أن نبقى على الروابط المتينة التى تشد الفعالية الفلسفية الى التاريخ والمجتمع . وربما تصبح تلك الروابط أشد متانة لكوننا ربطنا تلك الفعالية الى العمل والسلوك وأبعدناها عن النظر والمعرفة .

كيف نحافظ اذن على تاريخية الفلسفة ان نحن أردنـــا التخلى عن مفهوم التقدم ؟ للاجابة على هذا السؤال ربما كان من الواجب علينا أن نبرز قبل كـ لشىء البعد الايديلوجى لذلك

(40) J. Lacroix : **Spinoza et le problème du Salut** - p. 11 - Coll. Sup. P.U.F. Paris 1970

المفهوم . فقد سبق ان اشرنا الى الظروف النوعية التى برز فيها هذا المفهوم والى الفئات الاجتماعية التى تحمست له والحقبة الخاصة التى ظهر عندها . ويجب ان نضيف الى ذلك ان ذلك المفهوم نفسه عرف عند الفئات الاجتماعية التى تحمست له فى البداية بعض التشكيك واخذنا نسمع مفكرى البرجوازية الغربية يتحدثون عن ازمة فكرة التقدم وعن ضرورة اثبات التقطع والفواصل والارتكاس والارتداد . يقول غرامشى « ليس من شك فى ان فكرة التقدم كانت ايديلوجية ديمقراطية وانها ساهمت سياسيا فى نشاة القوميات الحديثة . كما انه من الاكيد ان هاته الفكرة لم تعد تحظى بنفس المكانة . ولكن باى معنى ؟ لا بمعنى اننا فقدنا الايمان بامكانية سيطرة عقلية على الطبيعة والمصادفة بل المعنى « الديمقراطى » أعنى أن « الحاملين » الرسميين التقدم قد أصبحوا عاجزين عن غزو هاته السيادة لانهم اثاروا طاقات حالية للهدم (. . .) فالازمة التى تعانيها فكرة التقدم اذن ليست ازمة الفكرة ذاتها بل انها ازمة حاملى تلك الفكرة » (41) .

يبدو اذن ان امكانية قيام تاريخ حقيقى للفلسفة رهينة بنبذنا لمفهوم الايديلوجى للتقدم دون انكار البعد التاريخى للفعالية الفسفية ودون اهمال (صيرورتها) : « فالتقدم يتوقف على ذهنية معينة ، ذهنية تدخل فى تركيبها عناصر ثقافية معينة تتحدد تاريخيا . اما (الصيرورة) فهى مفهوم فلسفى يمكن ان يخلو من معنى (التقدم)) (42) ففكرة (الصيرورة) تحافظ « على كل ما هو واقعى فى فكرة (التقدم) ، اعنى على الحركة،

---

(41) A. Gransci Œuvres choisies
P 58. Ed. sociales. paris 1959
(42) ibid p 57.

بل الحركة الجدلية ذاتها (وبالتالى ايضا على التعمق . ذلك ان التقدم مرتبط بالمفهوم الساذج للتطور » (43) .

ان احتفاظنا بفكرة الصيرورة ، وتخلينا عن مفهوم التقدم ، من شأنهما وحدهما ان يبعدانا عن كل تاريخ ايديلوجى للفلسفة وان ينقذانا من السقوط فى فلسفة للتاريخ تنظر الى الفلسفات المعينة كما لو كانت تحقيقا لكل يتجاوز التاريخ ذاته . وبهذا ، وبه وحده ، سنتمكن من الاحتفاظ على تاريخية حقة للفلسفة بحيث « يبدو تاريخ الفلسفة اشبه براسمال يتزايد ويتراكم عبر العصور . وعندما تحل فلسفة تمكنها اصالتها من ان تكتسب اسمها فى سجل التاريخ فان ذلك يكون مثل حلول عمل فنى كبير . ان عالم الثقافة الفلسفية لم يعد ، بعد مجىء برغسون، كما كان قبله ، حتى وان لم يؤد الا الى امكانية ظهور رد فعل ضد البرغسونية » (44) بهذا المعنى نستطيع ان نتكلم عن تجذر فعلى للفعالية الفلسفية فى التاريخ . ولكن التاريخ هنا لن يكون تاريخا وهميا لا زمانيا بل انه التاريخ الفعلى للبشر والتاريخ الفعلى لكل مستوى من مستويات كل تشكيلة مجتمعية. هاهنا، وهاهنا فحسب سيدرك الفيلسوف انه كائن — فى — العالم ، و «سيدرك الصبغة الوجودية لوضعيته : سيدرك ان الوجود هو الوجود فى ظروف معينة للوجود نطلق عليها العالم»(45) وحتى ان نحن قسنا الفعالية الفلسفية بمقياس معرفى صرف فانها تظل هنا متجذرة فى التاريخ غارقة فى الزمن « فبمقدار ما تكون الفلسفة معرفة ، تكون بحثا عن الحقيقة . ولكن ليست البرغسونية اكثر صدقا من الكنطية لكونها اتت بعدها ولحقتها فى الوجود . وليست الكنطية ، لنفس السبب ، اكثر صدقا من الديكارتية . ولكن بما ان الفلسفة ابداع ، الشىء الذى يقر بها من الفن ،

(43) Ibid p 58.
(44) H. Gouhier in Hommage à Gueroult. ou. cité pp. 113-14.
(45) Ibid. p 112

فان الفيلسوف يقوم بنشاطه الفكرى داخل عالم ثقافى يتزايد غناه وثراؤه . فهناك وجود لكنط فى الرؤية التى ينظر بها برغشون الى التاريخ . ولكن لم يكن لبرغشون وجود فى الرؤية التى كان يمكن لكنط ان يرى من خلالها التاريخ ››(46) بهذا المعنى هناك تقدم وصيرورة حتى فى اكثر الاعمال ذاتية . فحتى الابداعات الفنية ذاتها لا تخرج عن هذا التجذر التاريخى فالعالم الموسيقى او التصويرى الذى عاشه الانطباعيون هو عالم (اغتنى) بما جاءت به الحركة الرومانسية ‹‹ فكما ان الموسيقى يؤلف فى عالم الموسيقيين ، وكما ان الرسام يرى فى العالم رسامين حتى ان كان امام منظر من المناظر ، فان الفيلسوف يفكر فى عالم الفلاسفة ›› (47) ذلك هو قدر الانسان ، فاعماله وانتاجاته ، حتى اكثرها ذاتية ، لا يمكن الا ان تتحدد بماضيه وان هذا الماضى لا يمكن الا ان يكون حاضرا والانسان محكوم عليه ، فى مختلف فعالياته ، بالتاريخية وهذا ما يبرر ‹‹ كون كل الفلسفات التى نتحدث عنها هى دوما فلسفات معاصرة لنا : وان من بيننا اليوم ‹‹ ممثلون ›› عن الفلسفة الدينيــة والفلسفة الروحيــة والفلسفة المثالية ـــ النقدية والوضعية المحدثة والمادية الخ››(48) ذلك ان ‹‹ ما يميز (تاريخ) الفلسفة ويجعله فريدا من نوعه هو ان كل فلسفة جديدة عندما (تطغى) على الفلسفة العتيقة لتحتل مركز السيادة خلال صراع طويل حاد ، لاتقضى على هاته الفلسفة العتيقة التى تستمر فى الوجود دون أن تبرز وتعيش الى ما لا نهاية له . وهى غالبا ما تناط بدور ثانوى ، ولكن الملابسات قد تدعوها لتتبوأ مركز الصدارة فى بعض الاحيان ›› (49) ان تاريخ الفلسفة ‹‹ يتم عن طريق الصراع من أجل سيادة اشكال

(46) Ibid p 114
(47) Ibid p 113
(48) L.Althusser. philosophie et philosophie spontanée des savants op cité p 85
(49) ibidem

فلسفية جديدة على الاشكال القديمة التى كانت سائدة فيما قبل. ان تاريخ الفلسفة هو صراع بين نزعات تتجسد فى تشكيلات فلسفية : وان ذلك الصراع يكون دوما من اجل السيادة . والمفارقة القائمة هنا هو ان هذا الصراع لا يتمكن الا من احلال سيادة مكان اخرى . ولا يستطيع القضاء النهائى على تشكيلة سابقة (كما لو كانت تشكيلة خاطئة . وذلك لانه لا وجود لاخطاء فى الفلسفة بالمعنى الذى نستخدم فيه هذا اللفظ فيما يتعلق بالعلوم) اى على الخصم . فالخصم هنا لا يقهر قهرا نهائيا ولا يقضى عليه قضاء مبرما ولا يمحى من الوجود التاريخى . انه يكون فحسب خاضعا للسيطرة ، وهو يظل تحت سيطرة التشكيلة الفلسفية الجديدة التى خلعته من منصبه بعد معركة طويلة . انه يستمر فى الوجود كتشكيلة فلسفية مقهورة. ولكنها تشكيلة قادرة ، بالطبع ، على ان تنهض من جديد بمجرد ما تتيح لها الظروف فرصة الظهور وتعطيها شارة النهوض))(50).

عبد السلام بنعبد العالى

(50) ibid p 86

مصطفى السناوى

« مشروع رؤية » تيزيني :
حضور المادية وغياب الجدل (1)

1 ــ « المشــروع » :

1 ــ تاتى أهمية مناقشة تيزينى فى كتابه « مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط » وبصورة خاصـــة ، من كونه يجعل مجالا لبحثه ميدانا بالغ الخطورة والتعقيــد ، هو الجانب الفلسفى فى التراث العربى ــ الاسلامى الوسيط ، ساعيا الى ايجاد نقط اللقاء بينه وبين أكثر جوانب الفكر النظرى الانسانى تقدما : « المادية الحديثة » ، ومحاولا ، من خلال ذلك، حل اشكالية «التراث والمعاصرة» حلا جدليا متماسكا .

وسوف لا نتوقف ــ سعيا لاثبات هذه الاهمية ــ عنـــد هذا الفهم المتطور لعملية « نفى النفى » الجدلية مطبقة علـى الواقع العربى المعاصر ، ولا عند ما يعنيه من تخل لـ «اليسار» العربى ــ على مستوى التنظيم السياسى ــ عن « قطيعته » القديمة مع «التراث» ، بعد اخفاقه فى فهم الواقع وتغييره انطلاقا فقط من « مقولات نظرية » جاهزة ، وانما نكتفى بتسجيـــل الملاحظتين التاليتين :

أ — ان نتناول تيزيني للجانب الفلسفي في التراث العربي الإسلامي الوسيط بتميز — بشكل يكاد يكون تاما — عن باقي المحاولات «التراثية» الماركسية المماثلة — خاصة منها ما ظهر بعد يونيو 1967 — التي اقتصرت في بحثها عن روابط «التراث» بجوانب «العصر» المتقدمة على المجالين السياسي والاجتماعي فحسب (الديمقراطية — الاشتراكية — العدالة الاجتماعية ... الخ) دون أن تجرؤ على الاقتراب من المجال الفلسفي .

ب) ان ميدان البحث الفلسفي يتميز ، نوعيا بدوره ، عن باقي ميادين البحث الاخرى (الاجتماعية ، النفسية ، التاريخية) من خلال قدرته على مد هذه الميادين بالمقولات والمفاهيم العامة المجردة ، المتضمنة — في تجريدها وعموميتها — للاساس الشامل لكل ظواهر وعمليات وعقليات الواقع الجزئية التي تعالجها الميادين تلك . وبناء على ذلك ، قدرته على تحقيق وحدة شاملة بين مختلف هذه الميادين ، كما بين مختلف مستويات المعرفة والنشاط البشريين .

2 — لقد عبر طيب تيزيني عن آرائه العامة حول الواقع العربي — والاراء التراثية من ضمنها — في كتابيه الاساسيين : « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » ، و « مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث »، ثم عاد فطور بعض افكار الكتاب الاول في مقال عنوانه « التراث العربي النظري وآفاق الثورة الثقافية في المرحلة العربية المعاصرة »، كما طور الجزء الثالث من آخر فصول كتابه الثاني ، والمعنون بـ « نقد الفكر البورجوازي الاستعماري في الوطن العربي » في كراس عنوانه الرئيسي : « روجية غارودي بعد « الصمت » »،

وعنوانه الفرعى : « حول فلسفة الردة عند غارودى وآفاقها فى الوطن العربـــى (2).

وتحتوى هذه المطبوعات على عدد من الافكار القيمة المثيرة النقاش ، يكمن وراءها دافع اساسى واحد ، هو رغبة طه تيزينى فى تغيير هذا الوطن العربى « المتخلف والمجزأ » تغييرا اشتراكيا علميا لصالح حرية الانسان العربى وتقدمه .

وبشىء من التركيز — والتبسيط — نستطيع تلخيص وجهة نظره العامة فى النقط الاربعة التالية :

أ) — ســـر « تخلف » الوطن العربى و « تجزئته » يكمن فى استيلاء طبقات رجعية (اقطاعية بورجوازية هجينة) علـــى الحكم فيه ، وفى سيادة العلاقات الاجتماعية المعبرة عن هـــذه الطبقـــات .

ب) — تجاوز هذا «التخلف» وهذه «التجزئة» لم يعد ممكنا الا من خلال **حزب ثورى ياخذ الاشتراكية العلميـــة — المطوعـــة للواقع العربى الخاص — ويناضل ضد الطبقات الرجعيـــــة السائدة لاجل اقامة علاقات اجتماعية اشتراكية جديدة .**

ج) لان ايديولوجية الطبقات السائدة ، وهى «الايديولوجية الاقطاعية القدرية » ، المهيمنة على مختلف فئات وطبقات المجتمع، تساعد بشكل فعال على ادامـــة التخلف والتجزئة والاستغلال الطبقى ، فانه يجب ايضا خوض نضال ايديولوجى ضد الطبقات السائدة فى اكثر مجالاتها فعالية وتشعبا : « التراث » ، وذلك القوى السياسية الرجعية استطاعت حتى الان تاطير الجماهير الكادحة بايديولوجيتها الرجعية عبر التراث » (ج : 10) .

د) — هذا النضال ضد «الايديولوجية الاقطاعية القدرية»

داخل التراث – المؤثـر فى الواقع – يتم من خلال الكشف عن العلاقات بين الوجه الايجابى التقدمى فيه وبين « المنجـزات النظرية الفكرية فى القـرن التاسع عشر التـى حققهـا رواد الاشتراكية العلمية » ، حتى نستطيع نحـن العـرب أن ناخذ بـالاشتراكية العلمية دون الوقوع فى مركب النقص والغربة تجاه التراث العربى وتجاه واقعنا الراهن » (ج : 10).

وحين يدخل تيزينى ميدان التطبيق لهذه النقطة الرابعة فى كتابه « مشروع رؤية » فانه يصل الى أن تلك العلاقات ممكـن اثباتها من خلال مستويين :

– ابراز أن الفكر العربى – الاسلامى الوسيط فى جوانبه المتقدمة كان مرتبطا ارتباط أخذ وعطاء بالجوانب المتقدمة فـى الفكر الانسانى السابق له ، المعاصر له ، واللاحق عليه ، مما ينتج عنه الا تعارض بين الجوانب المتقدمة من الفكر الانسانى المعاصر ، وهذه الجوانب فى الفكر العربى – الاسلامى الوسيط

– ابراز ان الفكر العربى – الاسلامى الوسيط قد حددت نشوءه وتطوره ارضية اقتصادية – اجتماعية محددة ، الكشف عن مكوناتها وتطورها هو الذى سيساعدنا على فهم الحركـة الداخلية لذلك الفكر يشكل أعمق مما لو نظرنا اليه مجردا معزولا وبذلك تكون « المادية التاريخية » قـادرة على تمثـل تراثنـا واستيعابه أكثر من المنهجيات السابقة لها واللاحقة عليها ، بمـا فيها المنهجيات العربية الاسلامية ذاتها .

ونظرا لاهمية هاتين النتيجتين المنهجيتين ، سيكون ضروريا التوقف عند كل منهما بعض الشىء .

3 – ان تيزينى ، فى سعيه لاثبات فكرته الاولى عمليا ، يتناول مفهوم « مادة » ليتابع تطوره الفكرى (والفلسفى) مـن

المجتمع البدائى الى المجتمع اليونانى القديم ، فالمجتمع العربى — الاسلامى الوسيط ، مستندا فى ذلك الى الفكرة القائلة بان الصراع الطبقى — بين قوى اجتماعية تقدمية وقوى اجتماعية رجعية ، على صعيد الواقع الاجتماعى — ، منقولا الى صعيد الفكر ، هو صراع بين اتجاهين فكريين « متعارضين تعارضا عدائيا » : المادى والمثالى ، الاول منهما يقف الى جانب الطبقات التقدمية والثانى الى جانب الطبقات الرجعية (ج : 50).

هكذا نجده يلح على أن نشوء وتطور الفكر العربى — الاسلامى الوسيط لم تكن قانونيته الداخلية « التوفيق بين العقل والنقل » بقدر ما كانت « الصراع بين اتجاهين : مادى هرطقى مبكر ، ومثالى ايمانى نصى » وعلى ذلك فليس ثمة من مبرر لاقامة ذلك الفصل التعسفى بين علم كلام « يدافع عن الادلة الايمانية بالحجج العقلية » وفلسفة « تسعى للبحث فى الوجود بما هو موجود » ، اذ أن خضوعهما لنفس القانونية الداخلية جعل بينهما من « الاستمرار « أكثر مما جعل من « القطيعة »».

اما التطورات التى لحقت بمفهوم « مادة » على يد الفلاسفة العرب — الاسلاميين « ذوى المنحى المادى » فى العصر الوسيط ، فيمكن ايجازها فيما يلى :

أ) — تحويل المذهب الذرى المادى اليونانى — لظروف موضوعية أكثر منها ذاتية — الى مذهب مثالى يسعى لتكريس « التصورات الفلسفية المثالية الغيبية التى تنفى الحركة عن الشىء » (ص : 243) اذ تلحقها بـ « المحرك الاول » ، ولاكساب «القدرة الالهية المطلقة ، مشروعية فكرية منظرة » (ص 237)، وبذلك فان الامتداد الحقيقى للفكر الفلسفى المادى الانسانى داخل المجتمع العربى — الاسلامى الوسيط قد كمن فى المذهب « اللاذرى » .

ب) ــ حل النظام (+ 231) ــ ابرز ممثلى الإتجاه اللادرى قبل ابن سينا ــ لمسألة لانهائية الحركة التى تثيرها لانهائيــة انقسام الجزء ، والتى سبق أن أدت ببارمينديس وزينون الــى انكار الحركة والتغير فى العالم ، بادخاله لمفهوم ((الطفــرة)) الى رؤية الفلسفــة.

ج) ــ يمكن اعتبار الكندى (801 ــ 867 م) ــ رغــم تكريسه فلسفيا للمصادرة الاسلامية عن ((الخلق من عدم مطلق)) ــ ((ممهدا غير مبشر للفكر المادى اللاحق)) (م : 281) ، وذلك لانه بتطويعه فالاله الدينى ((لاطــار فلسفــى)) ، اى بتحويلــه ((للاعتقاد)) الايمانى بالالــه الى نظرية حول الالــه (تحويله تصور الاله الى مفهوم عنه : ((الازلى)) ، ((المطلق)) ، ((العلة الاولى..)) (أ : 279) قد قام بخطوة هامة ((على طريق اضعاف الإتجا هالنصى اللاعقلانى آنــذاك)) (م : 269) ، كــما ولان الصعوبات المنطقية التى واجهته اثناء قوله بالخلق من عدم مطلق والتى أرغمته على اللجوء ــ بهذا القدر او ذاك ــ الى ((تعاليم افلوطين حول الفيض)) (: تقسيمه للعلة الاولى الى علتين : بعيدة هى الله ، وقريبة هى الفلك) (م : 274) قد ساعــدت فيما بعد على تجاوز موضوعته تلك تجاوزا شاملا .

د) لدى الفارابى (850 ــ 930 م) يمكن تسجيل الجديد فى اجزائه تحويلا هامــا فى نقاط فكرة الفيض الافلوطينى التــى تبناها ، حيث انــه :

ــ يجمل الافضلية بين ((الموجود الاول)) و ((العقل الاول)) (الذى تصدر عنه باقى الموجودات) بالــذات فقط لا بالزمــان (ص : 298) .

ــ رغم متابعته لارسطو فى التمييز بين المادة والصورة ،

واعتباره المادة تمثل النقص والصورة الكمال ، فان هذا التمييز يكتسى لديه طابعا «(انطولوجيا)» لا طابعا اخلاقيا مثلما هو الحال لدى افلوطين (: الذى يرى المادة شرا مطلقا) (ص : 294) .

ـ يرى أن المادة ليست «(لا موجودا)» منفعلا سلبيا بامكان الصورة أن توجد عارية عنه مثلما هو الحال لدى أفلوطين ـ بل هى داخلة فى علاقة صميمية ضرورية مع الصورة التى لا يمكن ان تكتسب وجودها «(الحقيقى)» الا من خلال المادة . وذلك لان المادة ، من حيث هى امكان، لها ايضا «(وجودها)» (أ : 294)

ـ يعتبر الفيض فعالية مرتبطة ذاتيا ، وبالضرورة بالاله، وان كانت هذه الضرورة تفهم لديه جدليا ـ على انها حرية : اذ يمارس الله وجوده على نحو حر ، لا يمكن له الا أن يحقق هذا الوجود اللامشروط (ص : 289 ـ 290 ـ 301).

ـ يقول ـ فى ميدان المشكلة «(الاجتماعية)» ـ ان الانسان «(نتاج الكلمات الارادية التى تحصل له)» ، وبالتالى فما من انسان فطرى : ما من انسان مطلق خارج التاريخ (ص : 295).

هـ) لدى ابن سينا (980 ـ 1037) يمكن ان نسجل :

ـ فى مجال «(الوجود)» : ان المادة تعالج كوجود مقابل لوجود «(واجب الوجود بذاته)» وليس ضمن اطار التسلسل الوجودى الفيضى مثلما هو الحال لدى الفارابى (ص: 306) .

* ان العالم يفيض عن «(واجب الوجود بذاته)» لافيض المسبب عن السبب ، بل فيضا تهيمن عليه علاقة التاثير والتاثر المتبادلين وهذا شىء يؤدى الى القول بوحدة «(الوجود)» و «(الماهية)» (ص : 321) ، وحدة «(المادة)» و «(الصورة)» من خلال حركة الانتقال البدائية من «(الامكان)» الى «(التحقيق)» (ص : 212ـ213)

كما يكشف عن «ميل الى الاخذ» بــ «الحركة الذاتية» للاشياء.

* أن دور «المحرك الاول» يكاد يقارب العدم : لا يفهم الا من خلال كونه واحدا « وليس الواحد فيه الا على الوجــــه السلبى » ، ومفهوم «الضرورة» ينطبق عليه بدوره .

ــ فى «مجال نظرية المعرفة» : (ص : 317 ــ 318)

* ان العالم المادى له وجوده الموضوعى والذاتى .

* أن الانسان الاجتماعى المفكر يعكس ذلك العالــم فــى دماغه على نحو فكرى مجرد .

* ان عملية الانعكاس هذه ضرورية وعامة فى وجودهــا لدى كلّ أفراد النوع البشرى ، وبالتالى فليست هناك نخبــة من الناس تختص بالمعرفة الفلسفية والعلمية دون « العامة » . (وهنا يبدو بوضوح ، التجاوز لارسطو ومجتمعه العبودى).

و) بعد ابن سينا ياتى ابن طفيل (1110 ــ 1185) ، الذى تتجلى أهم اضافاته ــ من خلال كتابه « حى بن يقظان » فــى قوله بــ « وحدة العالم الماديــة » وبــ « تاريخية المعرفــة » (ص : 352) ، ثم ابن رشد (1126 ــ 1198 م) الذى كــان « قمة ما وصلت اليه الفلسفة العربية الاسلاميــة فى العصــر الوسيط » ، والذى يمكن تسجيل اضافاته الى مفهوم «المادة» كالتالــى :

ــ فى مجال «نظرية المعرفة» : (ص : 360 ــ 363)

* «الموضوع» الخارجى اسبق فى الوجود على الوعــى، ووجود الثانى مرتب بوجود الاول لا العكس .

* موضوع وينبوع المعرفة الانسانية هو العالم الخارجى الموضوعى ، وليس عالما « ماورائيا » مــا .

* المعرفة هى الوجه النظرى فى الوجود المادى الموضوعى، وهى ـــ وان لم يصرح بذلك بوضوح ـــ انعكاس لذلك الوجود.

* التاكيد على التجربة العملية العلمية كوسيط لابد منه فى تحصيل المعرفة بين الوجود المـــادى والوجـــود الفكـــرى ، وكمعيار لصحة هذه المعرفة ـــ وان لم يلاحظ هذا الجانب الثانى الا بشكل غامض .

*تاريخية المعرفة ، من حيث أنها معرفة لواقع موضوعى صائر لا لمثل موجودة فى مكان ما .

ـــ فى « مبحث الوجود » :

* قدم العالم المادى ـــ من حيث هو « كل » ـــ ، وكـــون الافضلية بينه وبين الوجود الاول بالذات لا بالزمان .

* المعلول (العالم المادى) لا يمكن أن يوجد من حيث هو قديم لا متحركا . (ص : 370) .

* العالم موجود فى باب الجوهر ، لا فى باب الاضافة ، والاضافة عارضة له . وهو موجود من حيث الضرورة لا مـــن حيث الجـــواز (ص : 370 ـــ 371).

* تقليص مهمة الوجود الاول الى « المساعدة على انتقال « المادة » من « القوة» الى « الفعل » ـــ (تجاوز أرسطـــو واضح هنا) ، من خلال القول بان العدم ـــ مثلما هو الحال لدى المعتزلة ـــ « ذات ما » هى هذا «الممكن» ، مما يعنى أن المادة تتضمن فى ذاتها صورتها الوجودية ، وبالتالى : « حركتها الذاتية» واذ يستحيل فصل المادة عن الصورة ـــ على هذا الاساس ـــ فاننا نسجل أهم أضافة «انطولوجية» لابن رشد ، هنا فى وصوله الى القول بـــ « وحدة الوجود » (ص : 365 ـــ 387) .

ز) بعد ابن رشد سوف لا يصبح تتبع مفهوم ((مادة)) فـى المجتمع العربى ـ آلاسلامى الوسيط ـ ممكنا الا فى ((المجـال الاجتماعى)) ، لدى ابن خلدون اولا ، وقوله بان تطور اى مجتمع انسانى تحدده الطريقة التى يحصل بها على معاشه ، اى اسلوب انتاجه المادى (! : 393 ـ 394) ثم لـدى تلميذه المقريزى ، وتطبيقه لنظرية استاذه فى التطور الاجتماعى الانسانى على مصر عصـره (ص : 399).

هذه هى النتيجة المنهجية الاولى التى يمكن استخلاصها من ((مشروع)) تيزينى أما النتيجة المنهجية الثانية ، فيمكن ايجازها فيمـا يأتـى :

4 ـ يرى تيزينى أن التطور الاجتماعى ـ الاقتصادى الذى مر به المجتمع العربى ـ الاسلامى فى العصر الوسيط ـ والمكون لـ ((الاطر العامة)) التى هيأت ، بشكل غير مباشر ومتوسط ، امكانية نشوء وتطور الفكر العربى ـ الاسلامى الفذ)) (ص126) ـ يتلخص فى النقط الثلاث التاليـة :

ا) ـ ان المجتمع العربى القبلى البطريركى ((الجاهلى !)) تطور فى الحقبة العربية ـ الاسلامية الـى الاقطاعية ، ليـس عبر العبودية ، وانما بشكل مباشر . وان العبودية وجدت فـى ذلك المجتمع القبلى ، لكن كظاهرة مرافقة (ص : 191) .

ب) ان انحلال المجتمع العربى القبلى البطريركى تم ، بشكل رئيسى ، ليس عن طريق نظام اجتماعى عبودى شامل ، بـل من خلال ثلاثة اتجاهات مجتمعة ، اقطاعى ، عبودى ، بورجوازى مبكر ، تمت السيطرة لاحقـا لاولها ، وذلك دون ان تتلاشـى العلاقات القبلية البطريركية من خلال هذا البديل الاقطاعـى (ص : 191 ـ 192).

ج) ــ ان الاقطاعية اخذت ، ومنذ تكون الخلافة ، تكتسب شيئا فشيئا أهمية متعاظمة ، وأصبحت فى العهد الاموى ، ثم العباسى ، التشكل الرئيسى للعلاقات الاجتماعية الانتاجيــة ، بينما اخذ الاتجاه البورجوازى المبكر يتراجع شيئا فشيئا الى أن اندحر فى النهايــة . (ص : 193)

واذا تساءلنا عن موقع المفكرين العرب ــ الاسلاميين من هذا الصراع الذى شهده المجتمع العربى ــ الاسلامى الوسيط بين ثلاث تشكيلات اجتماعية اقتصادية متعارضة ، او لنقل : الصراع المركز ، اساسا ، بين تشكيلتى الاقطاع والبورجوازية المبكرة ، فان ط. تيزينى يجيب بربط الاتجاه الاقطاعى بالتيــار ((الارتودوكسى النصى الايمانى)) ــ يجد ممثليه من الجبــريــين والاشاعرة والغزالى ــ وبربط الاتجاه البورجوازى المبكر بالتيار ((المادى العقلانى الهرطقى)) ــ من خلال ممثليه الرئيسيين : الفارابى وابن رشد وابن خلدون .

لقد اثار الوضع الاجتماعى الطبقى الجديد مجموعة مــــن التساؤلات الفلسفية ، على نحو غير مباشر ، فى أذهان هؤلاء المفكرين ، وحدد بالتالى ، وبشكل متوسط وضمن تاثيرات العصر العلمية الطبيعية والتكنيكية ، الملامح البعيدة للاشكال الممكنــة الاجابة على تلك التساؤلات .

من هنا فان سعى الكندى الى تحويل الاله الاسلامـــــى ((المفارق)) الى اله ((مؤنسن)) تكمن بواعثه فى هذا الواقـــــع الجديد الذى يتميزبتماظم قدرة الانسان على الاحاطة ، احاطــة نظرية وعملية أفضل ، بالوجود الاجتماعى والطبيعـــى (ص : 275 ــ 286).

كما ان رفض الفارابى للمفهوم الافلوطينى ((حول المــادة كبؤرة مكثفة للشر » وتحويله لفكــرة « الفيــض » (أ : 294)

يكمنان «في موقفه الاجتماعي التاريخي السياسي» من الانسان الاجتماعي – ليس ككائن فطري بل – كنتاج لـ « الملكات الارادية التي تحصل له » (ص : 295) ، وهو موقف يمكن ربطه بالتقدم الاجتماعي – الاقتصاد والعلمي المذكور ، والذي « مارس تأثيرا عميقا على الفهم الفلسفي للمقولات الفلسفية الاساسية » (ص : 294) ، بل وحتى مسألة الالتباس المزعوم الذي يقال ان الفارابي وقع فيه – حين اعتبر كتاب « الربوبية » الافلوطيني ارسطيا ، واعتمد عليه في « الجمع بين آراء الحكيمين» (ارسطو وافلاطون) – لا تعود الى خطأ الترجمة فقط ، بمعنى انه حتى وان كان الكتاب معروف المصدر ، فان عدم قدرة « الاتجاه البورجوازي المبكر » و « التيار المادي العقلاني » على تجاوز مسألة « التوفيق » في ذلك العصر ، كانت ستقودهما الى توحيد من نوع ما – بين ارسطو وافلاطون (ص : 300 – 301)

ان الملامسة النقدية لبعض التصورات الدينية الاساسية من قبل معظم المفكرين والفلاسفة العرب – الاسلاميين كانت في حدود البدايات المبكرة للمجتمع الصناعي البورجوازي » (ص: 34) ، « توفيقية » ولم تكتسب طابع الهجوم الشامل على مجموع التصورات الدينية التسليمية .

وكما انه لا يمكن فهم الاضافات السينوية في مجال الفكر الفلسفي المادي الا بربطها بالتشكيلة الاقتصادية الاجتماعية التي تحقق على يدها هذا التطور الاقتصادي الاجتماعي العقلي «العلمي الطبيعي » العاصف ، والا من حيث كونها كفاحا نظريا ضروريا «لاكساب خطوات التقدم على طريق الاقتصاد النقدي البضائعي البورجوازي المبكر ، وعلى طريق العلم الطبيعي والتكنيكي والاجتماعي ، اطارها النظري العام » (ص : 331)، كذلك لا يمكن فهم الهجمة الغزالية على ذلك الفكر الا بربطها باتجاه الاضمحلال والانحطاط الاجتماعي والعلمي في المجتمع

العربى ــ الاسلامى ، هذا ((الاتجاه الذى حملته القــــوى الاجتماعية الاقطاعية آنذاك معارضة بذلــك قــوى التحــول البورجوازى المبكر)) رافضة لكل ((جديد)) ومكرسة لاتجـــاه العودة ــ الكاملة الشاملة ــ الى القديم (ص : 334 ــ 335) وبالمثل لا يمكن فهم ازدهار الفكر الفلسفى فى المغرب والاندلس ــ على يد ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ... ــ بعد انحطاطه فى المشرق العربــى الا بالاشــارة ا لىازدهــار الارهاصــات البورجوازية المبكرة فى المغرب بعد ان قضى عليها التيار الاقطاعى المتنامى فى المشرق .

هذه بتركيز واختصار ، وجهة نظر تيزينى ــ أو اضافــته ــ ((التراثية)) الى الفكر العربى المعاصر . وما ينبغى التاكيد عليه هنا هو ان هذا التركيز وهذا الاختصار قد اديا فى عدد من الاماكن الى بتر وتجاوز عدد من الاراء والافكــار والملاحظــات الجزئية الجانبية ، أو التى لم تكن داخلة فى صلب العرض العام المقدم اعلاه عن ((المشروع)) وبالتالى فان عرضها هذا لا يغنى ابدا عن العودة الى الكتاب وقراءته بامعان ، بل انه ليؤكد على اهمية هذه الدعوة وضرورتها ، خاصة اذا ربطناه بالفقــرات التالية التى سيتمالسعى من خلالهاالى تسجيل مايمكن تسجيله من مآخذ على ((المشروع)) والتى تتطلب ، بدورها ، نظرة نقديــة حازمــة .

2 ــ مــآخــذ وانتقادات :

1 ــ لقد مضى أزيد من خمس سنوات على صدور كتاب تيزينى ، وازيد من اربع سنوات على الحماس الفــائق الــذى استقبله به غالى شكرى (ناطقا باسم عدد من التقدميين العرب) على صحفات الطليعة القاهرية (3) ، وهى مدة ــ فى ظل الغليان السياسى الحاد الذى مر ، ويمر ، به الوطن العربى فى السنوات

الاخيرة اكثر من كافية لان تخلق بيننا وبين ((المشروع)) تلك المسافة الكافية لجعلنا نكف عن أحتضانه بدون تحفظ ونبدأ باعادة النظر فيه وتسجيل ما يمكن تسجيله من مآخذ وانتقادات.

وعلى ما يظهر فان أى نقد للكتاب ، يسعى لان يكون جديا لابد له من المرور عبر السؤالين التاليين :

ــ الى أى حد كان ((المشروع)) مطابقا للواقع ، واقع الفكر والمجتمع العربيين ؟

ــ الى أى حد كان ((المشروع)) منسجما داخليا مع نفسه؟

وهما سؤالان يحتويان فى داخلهما كل ما يمكن طرحه من استفهامات انتقادات حول الكتاب . فلنحاول التعرض لهما بالتفصيل ما أمكن .

2 ــ نبدأ بالسؤال الاول ، فنلاحظ انه لا يخلو من صعوبة. ولذلك لان طرح مسألة ((المطابقة)) ، فى هذه الحالة كما فى غيرها يطرح فوريا وبشكل ضرورى ، مسألة ((معيار)) هذه المطابقة.

وهكذا بدل ايجاد جواب عن السؤال المطروح نجدنا امام سؤال آخر هو : كيف يمكن ان نحكم على فكر ما، بصورة عامة، وعلى ((المشروع)) بصورة خاصة ، بانه مطابق للواقع او غير مطابق لـه ؟

وواضح ان هذه ((المطابقة)) لا تعنى بالفترة التى يتم فيها التساؤل عن ((صحة)) او ((عدم صحة)) تلك المعرفة المحصل عليها.

ودون أن نتوقف هنا لمناقشة هذه المسألة الحيوية والهامة ، نكتفى بتناول الحبل من نهايته فنقول ان معيار مطابقة فكر ما لواقع ما هو قدرة الاول ، ليس على تفسير الثانى تفسيرا مقنعا فقط ، بل ، واساسا ، على تغييره .

الا أن هذه الاجابة لا تزيد سؤالنا الاول الا صعوبة وتعقيدا:

فتغيير الفكر للواقع لا يتم بين عشية وضحاها ، بل هو يتطلب سنوات وعقودا ، وحتى اجيالا . مما يعنى أنه ليس بمقدورنا حتى الان ، ككائنات ذات عمر محدود ، أن نعرف ما اذا كان ((مشروع رؤية ..)) مطابقا للواقع او غير مطابق له . خاصة وأنه ــ باخذه مجال البحث الفلسفى نطاقا لتحركه ــ قد وقف ، وعلى خلاف الفكر السياسى أو الاجتماعى مثلا ، أبعد ما يكون عن التاثير المباشر فى الواقع المذكور.

فهل يعنى هذا أنه ليس بمستطاعنا تماما أن نجيب حاليا على هذا السؤال ، وأن الاجابة عنه مطروحة فى جدول اعمال الاجيال القادمة ؟

الواقع أن المسالة لا يمكن حسمها بهذه البساطة ، وبمجرد جعل التاريخ حكما فى عملية المطابقة تلك ، والا سقطنا فى ((تجريبية)) تجعل لمختلف الافكار كيفما كانت وأيا كان مصدرها، نفس درجة الصلاحية والقدرة فى فهم الواقع والتعبير عنه ، وتبرر أحيانا باى منها (: مادام التاريخ وحده هو والذى سيكشف عن صحته أو خطئها فى المستقبل !) ، الشىء الذى قد لا يبدو منسجما مع الوقائع التاريخية ، الفكرية والاجتماعية ، الانسانية.

فداخل ((عالم الافكار)) يمكن التمييز ، بصورة عامة ، بين اتجاهين :

ــ اتجاه يهدف الى الابقاء على الانسان حبيسا لعبوديته الاجتماعية والطبيعية .

ــ اتجاه يهدف الى تحقيق أقصى قدر ممكن من حرية الانسان وتحرره ، والى اطلاق كافة قدراته وفعالياته .

وبذلك فان انطلقنا من الايمان بضرورة تحرير الانسان

ككائن اجتماعى ــ على جميع المستويات ، فاننا سنرفض بطبيعة الحال كل الافكار المضادة لهذا التحرير دون أن ننتظر ((مطابقتها)) او ((عدم مطابقتها)) للواقع فى المستقبل ، وذلك بكل بساطة ، لانها تقف ضد مسيرة الانسانية جمعاء نحو غدها الافضل .

هكذا ستصبح مسالة ((المطابقة)) تلك مطروحة فقط داخل مجال المؤمنين ــ والعاملين على ــ هذا الغد الافضل ، والذين قد لا يتوصلون جميعــا ــ رغــم وحدة منطلقهم ــ الى نفــس الخلاصات عن نفس الواقع ، بسبب عدد من العوامل (الذاتية والموضوعية) التى قد تحول دون فهم هذا الواقع تمام الفهم .

هذه نقطــة اولــى :

النقطة الثانية التى ينبغى التاكيد عليها هنا هى ان مجال تفضيل هذه الافكار عن تلك لمجرد انسجامها الداخلى التام مــع نفسها ، ولمجرد قدرتها على اقناعنا ، بل ــ على العكس مــن ذلك ، ولاننا لسنا بالافراد المعزولين عن حركة التاريخ الانسانى وعن العالم من حولنا ــ سيتم النقاش استنادا الى التجربــة التاريخية الانسانية المديدة الغنية ، الملاى بالنجاحات والاخفاقات والتى سيمكننا الاحتكام اليها من التوصل ، ان لم يكن الــى ((الاصح)) الذى ينبغى الاخذ به ، فعلى الاقل الى ((الاخطــاء)) التى ينبغى تجنبها .

وبذلك يتسع مفهوم ((المطابقة)) ليشمل كل التجربـــة الانسانية ، بدل أن يقتصر على المجموعات البشرية ماخوذ كلا منها على انفراد بزعم لكل مجموعة بشرية معينة ((مطابقتها)) التاريخية الخاصــة بها .

وهنا نلتقى مع السؤال التالى الذى طرحناه أعلاه .

فاذا كان ط. تيزينى يقترح علينا ((الماديــة التاريخيــة))

كنظرة ومنهج لتحليل المجتمع والفكر العربيين ـ الاسلاميين فى العصر الوسيط ، واذا كانت «المادية التاريخية» هى ارقى واعمق ما وصلت اليه الانسانية فى مجال تحليل التاريخ والمجتمع وفى مجال تغيير هذا الاخير لصالح اكبر قدر ممكن من البشر ـ كما تدلنا على ذلك تجارب تاريخية عدة ـ ، فان مجال نقاشنا مع تيزينى سيقتصر على هذا السؤال الثانى فحسب ، وهو مدى توفقه ـ تيزينى ـ فى تطبيق « المادية التاريخية » تطبيقا خلاقا على الفكر والمجتمع العربيين ـ الاسلاميين فى العصر الوسيط ، دون ان يهمل مبدءا من المبادىء النظرية العامة ، ودون ان يلغى «عينية خاصة» عرضت له لصالح الحفاظ على المبادىء تلك .

وما يجعل النقاش ممكنا فى هذا المجال هو الافتراض القائل بانه بين الايمان بمبدا نظرى عام ـ ثبتت صحته وفعاليته فى عدد من التجارب السابقة ـ وبين تطبيقه الخاص على حالة بعينها من حالات التطور البشرى ، توجد دائما هوة ، قد تكون احيانا متعذرة العبور .

وعليه فمن الممكن حصر النقاش داخل تطبيقات المنهج الخاصة ومدى انسجامها مع مبادئه العامة ، دون السقوط فيما يخشاه البعض من ان كل نقاش مع ـ او نقد لـ ـ موقف ما هو انتقال الى الموقف المضاد له مباشرة ، والذى سوف لن يكون هنا سوى موقف اعداء الانسان والتقدم .

3 ـ نتناول اولا الاساس العام الذى تنبنى عليه محاولة تيزينى فى « مشروع رؤية » ، وهو السعى الى عقد صلة جدلية بين التراث النظرى العربى ـ الاسلامى و « العصر » عن طريق كشف الجوانب الايجابية فى التراث المذكور ووصلها

بالجوانب الايجابية السابقة لها واللاحقةعليها فى التراث النظرى الانسانى ، وعن طريق ربط هذا التراث بأرضيته الاقتصاديـــة والاجتماعيـــة ــ فنتساءل :

هل تحققت فعلا هذه الصلة الجدلية بين الطرفين ، ام لـــم تتحـــقق ؟

خاصة وأن تيزينى يعتبر ان مهمة الربط تلك ليست فكرية ولا ثقافية محضة ، بل سياسية واجتماعية بالاساس ، هدفها تحويل ((التراث)) الى أداة تغيير تخدم الانسان العربى المقهـــور بدل ان تكون أداة لاذلاله ولتبرير واقعه المتدنى المزرى .

اذا تتبعنا الطريق التى سلكها تيزينى فى تحقيق هذا الربط، فسنلاحظ أنه بدأ من اعتماد ((المادية الجدلية)) ــ كـــ ((أرقى)) و ((أصح)) ما وصل اليه الانسان لحد آلان عن العالم المـــادى الموضوعى فى مجال الفكر الفلسفى ــ ((نظرية وأداة)) للنظر فى تاريخ الفكر الفلسفى اليونانى ثم العربى ــ الاسلامى ، ولرؤية مدى اقتراب أو ابتعاد هذا المفكر أو ذاك من آرائها بخصوص الوجود والمعرفة ــ وخاصة منها مفهوم ((المادية)) ــ، لينتهى من ذلك الى تقرير رجعية او تقدمية التاريخية تبعا لذلك الابتعاد أو الاقتـــراب .

هكذا فان افلاطون ، مثلا ، قد كان ((رجعيا ((لانه قال بان ((المعرفة تذكر)) ، وكذا أرسطو لانه أعتبر ((الطمـــوح)) و ((الشوق)) منهجا وطريقا أو حد لـــ ((المعرفة)) ، بينما كـــان ابن رشد ((تقدميا)) لانه توصل الى أن المعرفة ((انعكاس)) للوجود المادى الموضوعى فى دفاع الانسان الاجتماعى يتم التوصل اليه بشكل تدريجى (: تاريخى)، وعبر عملية الممارسة اليومية.

ومن هنا نلاحظ أن تيزينى ــ رغم تخصيصه الجزء الاعظم

من «مشروعه» لفكر العربي — الاسلامي — يظل مركزاً فقط على ما هو عام ومشترك لدى كل أفراد النوع الانسانى ، وهو هنا سعيه الدؤوب لاكتشاف العالم المحيط بهم والتعرف عليه تعرفا موضوعيا ، دون اهتمام بـ « التشكل الخاص » الذى يأخذه هذا السعى لدى مجموعة بشرية بعينها هى المجموعة العربية — الاسلامية .

وهو شيء — فوق أنه يخل بأحد أهم مبادىء الجدل المادى التى يستند اليها « المشروع » ، وهو مبدأ الترابط الجدلى بين الخاص والعام — بعجز عن حل اشكالية « التراث والمعاصرة » تلك . وذلك بالضبط لان تخلفنا الحالى — الذى يسعى «المشروع» بشكل متوسط طبعا ، لتجاوزه — عن ركب الحضارة الانسانية يعود فى اساسه الى شيء ما « خاص » بنا ، بماضينا وبتراثنا ، يحول دوننا والتقدم ، مثلما أدى الى انحطاطنا فى الماضى البعيد . والا ىاكتساب كل محاولات « العصرنة » و « التحديث » فى الماضى القريب .

ونستشهد هنا بما قاله أحمد عباس صالح فى مقدمة كتابه « اليمين واليسار فى الاسلام » (4) من أن النظرية فى التاريخ كحلقات فى التطور الاجتماعى ليس خطأ صرفا ، « بل هو نظر جزئى ، يصح فى حد ذاته ، ولكنه يبدو قلقا حين نريد أن نتقصى عوامل التطور والتغيير الى أبعد من تطور وسائل الانتاج المادية، بل حين ننظر الى أسباب سرعة التطور هنا وبطئها هناك ، ومن باب أولى حين نكتشف وحدة عضوية لحضارة ما ونحاول فهمها أو تفسيرها »وواضح أن هذا القول عن التاريخ ، بصورة عامة ينطبق على المجال الخاص الذى نحن بصدده ، (مجال التاريخ للفكر الفلسفى)، كما قد ينطبق على مجالات أخرى مماثلة .

والواقع أن تيزينى يعى كل الوعى هذا الترابط بين العام

والخاص ، وضرورة تحقيق هذا الفهم لـ « الواقع العينـى الخاص » ، غير أن وعيه هذا يظل وعيا فحسب ، ولا يقـوم بتطبيقه على الجوانب التى يدرسها .

فهو ينوم الحركات التى اعتمدت الاشتراكية العلمية فـى مرحلة سابقة عليه لانها « حاولت تطويع الواقع العربى لتلـك النظرية تطويعا تعسفيا » ، « دون رؤية تجاعيده الخاصـة ، أى دون دراسته كواحدة من ظاهرات « العالم الثالث » أولا ، ودون النظر اليه فى اطار جذوره التاريخية ثانيا ، جذوره الكامنة فى التراث العربى » (ج : 16)، ثم هو يدور حول هذه «التجاعيد الخاصة» حين يقول : « اننا فى الوقت الذى نرى فيه أن الثقافة العربية ــ الاسلامية الوسيطة والفلسفة والعلوم الطبيعية منها خصوصا ، قد تكونت الى حد كبير تحت تاثير الثقافات الاجنبية ، فانها ظلت محتفظة بكونها ثقافة المجتمع العربى الاسلامى الوسيط» ثم حين يردف « ان واصل ابن عطاء والنظام والجاحظ والكندى والفارابى وابن سينا والحلاج وابا العلاء المعرى وابن طفيـل وابن رشد وابن خلدون هم جزء جوهرى من تراثنا الثقافى . وهؤلاء لم يكونوا ابدا نسخة عن الثقافة اليونانية او الهندية او الفارسية ، بل هم بالضبط مفكروا المجتمع العربى ــ الاسلامى الوسيـط » (ص : 223).

الا انه لا يتجاوز هذا اللوم وهذا الدوران الى طرح تحديد فعلى وتوضيح حقيقى لمسالة « الخصوصية » تلك ، رغم ما يمكن أن نزعمه فى احساسه من اهميتها .

ويمكن القول بان ذلك يعود اساسا ، الـى كون تيزينى لا يسعى الى «فهم» التراث العربى ــ الاسلامى الوسيط ، لكى يصل الى نقط استمراره ونقط عدم استمراره فى الحاضـر ، ولينطلق منها فى عمل تغييرى نحو الافضل ، بل يكتفـى بـان

يجترىء من ذلك التراث ما يبدو له قادرا على مواجهة «سلبيات» الحاضر ليضربها به ، اى ان ما يهمه من التراث هو ذلك الجانب منه الذى يساعده على كسب معركة ــ قد تكون سياسية ــ مباشرة ، دون اهتمام بما اذا كان ذلك مساعداً بالفعل على كسب معركتنا الحضارية الشاملة ، الان ولاحقا .

لهذا نلاحظ غلبة الطابع « البوليميكى » ــ السجالى ، أو الجدالى بلغة فلاسفتنا القدامى ــ على مختلف فصول « المشروع » بشكل لا يكشف فى بعض المقاطع ، عن فهم ذلك الواقع التراثى ــ بل وحتى لواقعنا العربى الحالى ــ بقدر ما يكشف عن الرغبة فى كسب هذه المعركة المباشرة بسرعة .

قد تكون الرغبة فى كسب هذه المعركة بسرعة ، منطقية ومشروعة ، بل وضرورية ، الا أن الطابع « السجالى » (« الجدالى ») الذى تستند اليه ــ فى « الفهم » اساسا لا فى « العرض المنهجى » ــ قد يجعلها فاقدة للقدرة على فهم الواقع فهما معمقا ، وبالتالى : على تغييره بفعالية ، والى حد أن هذه المعركة قد تصبح عرقلة فى وجه معارك حاسمة لاحقة .

يقول عبد الله العروى بهذا الخصوص (5) : نحن «نرتكب خطأ فادحا عندما نتخذ أفكار اخوان الصفا وأعمال الراوندى أو أبى بكر الرازى كأمثلة على وجود فكر متحرر عندنا ، لاننا بذلك نقطع حبل التطور التاريخى ونتبع طريق الفكر الانتقائى . ان الاتجاه السنى هو الذى تغلب منذ قرون على كل الاتجاهات الاخرى لاسباب معينة لا يكفى فى وضيحها أن نقول انها رجعية وانها نتجت عن تحول طرق التجارة .. الخ . هذه عموميات لا توضح شيئا ولن تحررنا ابدا من سلطة الفكر السنى .. علاقتنا الحقيقية ليست مع الفلاسفة المسلمين او المعتزلة أو دعاة الباطنية ، لان هؤلاء كلهم اصبحوا تقريبا اجانب فى ثقافتنا ،

علاقتنا مع كلام السنوسي ، وفقه الخليل ونحو ابن مالك ، ويجب ان ننطلق ذهنيا ونقديا من هذا المنطلق لنحلل أسباب تغلغلـــه واستمراره فى الفكر العربى ونكشف عن أمكانية تجاوزه» .

وما يهمنا من هذه الفقرة ــ رغم عدم الاتفاق الذى يمكن تسجيله مع ذلك التأكيد على « الخصوصيه » وحدها تأكيـدا يكاد يوازى تأكيد تيزينى على « ما هو عام » وحده ــ ، هو ما يمكن استشفافه من أن المطروح فى المرحلة الحالية من تاريـــخ الامة العربية ، أولا ، هو فهم سبب هذا « التخلف المخاص » بنا فى مختلف مجالات الحياة ــ نحن حفدة تلك الحضارة الشامخة القديمة ــ ، وليس فقط خوض معركة فكريـــة ــ سياسيـــة بالجوانب المشرقة من ماضينا .

فواقع اخفاق تلك الجوانب المشرقة فى فرض نفسها فـــى المراحل التاريخية اللاحقة يجعلنا حذرين من أن تكون عوامـــل الاخفاق القديم لا زالت مستمرة فى حياتنا الاجتماعية والفكرية ، وبالتالى فان اى عمل يسعى الى فهم هذه العوامل واخذها بعين الاعتبار ، كيفما كان هذا العمل ، مصيره الى اخفاق (6) .

ومثلما أدت المعركة فى كسب المعركة السريعة تلك الـــى غلبة الطابع الجدالى (السجالى) عند « المشروع » فانها قـــد ادت ، من جهة أخرى الى اقتصار منهج التحليل على التقريـــر والوصف ، الشيء الذى يتنافى كلية مع « المادية التاريخية » وذهابها فى البحث الى أبعد الاسباب .

فتيزينى اذ يرى بان القانونية الداخلية الخاصة بالمجتمـــع العربى ــ الاسلامى الوسيط تكمن فى نمو وتطور ثلاث تشكيلات اقتصادية ــ اجتماعية متمايز بعضها عن بعض ، هى : العبودى والاقطاعى والبورجوازى المبكر ، وفى تغلب الثانى منها لاحقـــا ، فانه يكتفى فى تفسير سبب هذا التغلب بأن النمـــط الاقطاعـــى

((كان يتطور بوتائر أسرع وأشمل من كلا النمطين الاخريـــن)) (جـ : 339) ويكتفي برد اخفاق ((الحركات والانتفاضات التـــي وقفت وراءها جماهير العبيد والفلاحين المعدمين)) الى ((فشل التطور البورجوازي الصناعي)) والى ((اصطدامها بالقـــوة الاقطاعية)) (ص : 167) ، كما يكتفي في تعليل عدم تحـــول الفكر المادي الفلسفي الى ((الفكر المهيمن ضمن مسيرة الفكـــر العربي ـ الاسلامي)) بقوله ان هذا الفكر قد ((اندحر بعنـــف تحت ضغط الفكر الاقطاعي التسليمي وخلفيته الاجتماعيـــــة والاقتصادية والعلمية والاخلاقية)) (ص : 232) أما سبـــب تطور الاقطاع ((بوتائر اسرع من تطور النمطين الاخرين)) ، وبسبب امتلاك الفكر الاقطاعي لتلك القدرة على هزم ((الفكر المادي الفلسفي)) فهذا أمر لا يسعى ط. تيزيني لايجاد جـــواب عنـــه .

حقيقة انه يرجع السبب في تغلب العلاقات الاجتماعيـــة الاقطاعية الى ((تاثير الحضارات القديمة الشهيرة في بيزنطة وما بين النهرين ، هذه الحضارات التي تجاوزت في الحقل الاجتماعي ـ الاقتصادي التشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية القائمة علـــى العبودية من خلال اقامتها للاقطاعية كاساس حاسم لبنائها)) ، بالاضافة الى ((قانونية التطور الداخلية)) التي ((مارست فـــي ذلك ، التاثير الحاسم)) (ص : 193) ، والتي يقترب منها بعض الشيء حين يعلن في مكان آخر من ((مشروعه)) أن ((العامـــل الجوهري)) في غلبة النمط الاقطاعي وتلاشي ((آفاق تطـــور بورجوازية صناعية متميزة الى حد كاف)) كان التواطؤ التاريخي بين ((الاتجاه الاجتماعي البورجوازي الاولي المبكر)) وبين ((مصالح الامراء والموظفين الكبار والقواد العسكريين السادة الاقطاعيين)) وذلك حين كان الصناع اليدويون المدينيون ((والتجار واصحاب المصانع الاولية (...) يتبعون في انتاجهم المطامح والحاجيـــات

المختافة للبلاط الخليفى والعسكريين الاخذين بحياة الرفاه المدينية ولقصور الامراء الكثر وموظفيهم دون الاعداد المتعاظمة » الشيء الذى جعل تلك الارهاصات البورجوازية تسقط مع سقوط السلطة الاقطاعية العسكرية » (ص : 176 – 177) ، الا ان كل ذلك يظل فى مجال الوصف والتقرير ، دون توضيح الاسباب.

وهنا تجدر الاشارة الى أن توضيح الاسباب ، على عكس ما قد يبدو ، ليس من اختصاص المؤرخ – بمعنى الكلمة الواسع – وعالم الاجتماع فحسب ، بل يهم مؤرخ الفكر الفلسفى بدوره، اذ هو مطالب بان يقدم لنا ، وبان يفهم هو ذاته ، السبب الذى من اجله سار الفكر المذكور فى اتجاه معين ولم يسر فى غيره ، داخل حقيقة زمنية محددة ، وفى اطار مجتمع معين .

وقد وضع تيزينى يده على مسالتى « الخصوصية » و « الاسباب » – وهما مسالة واحدة فى العمق حين تعرض لانتقال المذهب الذرى اليونانى الى المجتمع العربى الاسلامى الوسيط ، فلاحظ كيف ان هذا المذهب الذى بدأ ماديا على يد كل من ديموقريطس وابيقور فى المجتمع اليونانى القديم قد انتهى على يد الاشاعرة والمتكلمين العرب – الاسلاميين الاخذين به الى مذهب مثالى يسعى لتكريس « العناية الالهية » و « التدخل الالهى فى الكون » .

غير انه بدل ان يركز انظاره على هذا « الطابع العينى الخاص» الذى صاحب انتقال هذا المذهب من مجتمع بعينه ، هو المجتمع اليونانى الى مجتمع آخر بعينه ، هو المجتمع العربى – الاسلامى ، فانه يخرج بتعميمات نظرية على غرار : « وهذا يظهر واقعا تاريخيا دقيقا ، هو ان فكرة ما بمضمون معين يمكن – فى اطار اجتماعى حضارى آخر مختلف – تبينها مع اكسابها مضمونا آخر ناقضا تماما لمضمونها السابق » (ا : 97)

وعلى غرار و « ان فكرة ما يمكن ان تؤثر باشكال مختلفة ضمن احوال اجتماعية حضارية مختلفة ، وان تؤخذ وتتبنى من خلال منظورات متباينة فى حقب اجتماعية حضارية متباينة « (ص : 234) وهكذا يصبح التعديل الذى لحق بالمذهب الذرى فى المجتمع العربى ــ الاسلامى الوسيط مماثلا لاى تعديل قد يصاحب انتقال فكرة او مذهب فكرى ما من منطقة الى اخرى ، او من مرحلة تاريخية سابقة الى اخرى لاحقة (7) .

وكما تعرضنا لذلك اعلاه ، فان فهمنا لهذا التعديل سوف يكون اعمق اذا ما ركزنا على جوانب اختلافه عن غيره من التعديلات اكثر من تركيزنا على جوانب اتفاقه معها .

وفى هذا الاطار نجد امامنا محاولة بالغة الاهمية ــ رغم اقتضابها وانحصارها فى مجال المقارنة مع بنية فكرية واحدة هى بنية الفكر اليونانى ــ تدل على صحة هذا الافتراض ، وهى محاولة د. محمد عابد الجابرى فى خاتمة بحثه عن الفارابى (8) المساهم به فى مهرجان الفارابى الذى اقيم ببغداد فى اواخر اكتوبر 1975 ، والتى حاول من خلالها طرح « خصوصية» الفكر العربى ــ الاسلامى .

ان د. الجابرى يرى ان بنية الفكر الاسلامى تختلف « اختلافا جذريا » عن بنية الفكر اليونانى ، فبينما تقوم الاخيرة على « ثابت اساسى » هو : « لا شىء من لا شىء » ، فان الاولى تقوم على « ثابت اساسى آخر » مخالف تماما هو : « الخلق من عدم » ، الشىء الذى يصبح معه تحرير عنصر من احديهما الى الاخرين « يتطلب احداث تعديل فى مضمونه ، وتلوينه بلون البنية المنقول اليها » ، أى قراءة جديدة مستوحاة من النسق العام الذى يراد نقلها اليه » (ص : 47) ، والشىء الذى ينتج عنه ان لكل من البنيتين منطقها الخاص بها ، والذى

يجمع تحت لوائه مختلف مفكريها ، مهما تقاربوا أو تباعدوا فى آرائهم : للبنية اليونانية منطق ارسطى ثنائى ، والبنية العربية – الاسلامية منطق ثلاثى القيم . فالعلاقات التى تتحرك ضمنها هذه الاخيرة ، أى بنية الفكر العربى – الاسلامى ، هى علاقات الله ، الانسان ، الكون ، بينما العلاقات التى تتحرك ضمنها بنية الفكر اليونانى تقتصر على : الانسان والكون .

هكذا نجد تفكيرا مقنعا لمسالة المعتزلة واضافتهم المنزلة بين المنزلتين الى قيمتى الايمان والكفر ، ثم لخصومهم الاشاعرة واضافتهم قيمة الكسب الى الجبر والاختيار ، ولابن سينا واضافته الواجب بغيره الى الواجب بذاته والممكن بذاته ... والامثلة عديدة فى هذا المجال .

وستظهر لنا الاهمية الفائقة لهذه المحاولة اذا ما نظرنا اليها كمدخل فعلى لتحديد « خصوصية » الفكر العربى – الاسلامى لعمل ضخم لازال ينبغى القيام به ، وهو عقد مقارنات بين بنية الفكر المذكور وبين مختلف بنى الفكر الانسانى ، فى مختلف مناطق العالم ، وعبر مختلف مراحل التاريخ ، بالاضافة الى – أو بعد – مقارنات بين البنى المجتمعة لكل من الطريفين ، مقارنات سوف تكون من الاسس الرئيسية المساعدة على تحقيق ذلك الفهم للبنية الخاصة لكل من المجتمع والفكر العربيين الاسلاميين .

وان كنا نستنتج من اضافة د. الجابرى تلك شيئا فهو التاكيد على ماسبق أن اشير اليه فى مكان سابق من ان تاريخ الفكر الانسانى ليس مجرد تاريخ تطور من الادنى الى الاعلى تمهد المراحل السابقة فيه للاحقة ، وتبنى اللاحقة على السابقة، وانما هو تاريخ لمجموعة من المراحل الفكرية تحتفظ كل منها – رغم اعتمادها على غيرها من المراحل أو اسهامها فى تطويرها –

بنيتها ومنطقها الداخليين الخصيين بها ، واللذين يميزاها من غيرها من المراحل الاخرى .

وهو أمر ينطبق على المرحلة اليونانية فى تطـور الفكـر الانسانى ، مثلما ينطبق على المرحلة العـربية ـ الاسـلامية ، ومرحلة عصر النهضة الاوروبية ... الخ .

ولا نغفل الاشارة هنا ، وللمرة الثانية ، الى ان تيزينى لا يهمل هذه المسألة ، بل نجده يؤكد على أن « الاستمراريه فى التطور النظرى الانسانى بمجموعه لاتنفى ولاتستنفذ اللااستمرارية النوعية الخاصة ، المتمثلة بواحدة من فترات ذلك التطور » (أ : 11) ، الا انه بدل متابعة الفكرة الى نهايتهـا المنطقية ، وهى تطبيقها على الواقع العينى للفكر العربى ـ الاسلامـى الوسيط ، نجده يقفز عليها لانتقاد « الوضعيـة الجديـدة » ونظرتها الى تطور الفكر النظرى الانسانى على أنه « تاريـخ خطا (أو ضلال) ملىء بالمغزى » (م : 12)، قافزا فى ذات الوقت على التسلسل المنطقى لفقراته ، وعلى اتجاهها العام ، دون أن يفكر فى العودة ، لاحقا ، لتعميق فكرته تلك .

ومن هذا نستنتج ، كما نستنتج من عدد من الاستشهادات السابقة ، أن « عدم تحسيس » تيزينى لمبادىء المادية الجدلية العامة ـ وهى هنا العلاقة الجدلية بين « الخاص » و « العام » بالاساس ـ لا يعنى قط انه يتجاهلها أو أنه لا يعرفها ، بل هو يعنى فقط انه لم يحسن تطبيقها على الواقع العربى ـ الاسلامى الخاص .

ونستطيع ، ببعض الحذر ، ارجاع هذه الثغرة الى ما يمكن ان ندعوه بـ « غياب الجدل » عن تحليل « مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط » .

اذ الظاهر ان ((غياب الجدل)) هذا هو الذى ادى الى فقدان تلك الرابطة الدقيقة بين ((الخاص)) و ((العام)) ، مثلما ادى بمنهج التحليل الى نوع من الوضعية التى تقتصر على الوصف دون ابداء الاسباب ، ومثلما ادى فى اماكن اخرى من ((المشروع)) الى احادية البعد وثنائية المنطق .

ويمكن اثبات وجهة النظر هذه بامثلة اخرى من الكتاب ، نقتصر هنا منها على اهمها ، وهو معالجة ط. تيزينى للعلاقات بين ((المادية)) و ((المثالية))

4 — ان تيزينى ، اذ يهتم بدراسة ((الفكر الفلسفى المادى)) اليونانى والعربى الاسلامى فليس فقط لانه شكل المحـــور الرئيسى الذى مارس ((تأثيرا ملحوظا على تشكل ونمو تطور)) هذا الفكر الاخير (ا : 5) : بل ، واساسا ، ((وبشكل عام)) لان ((المادية)) تشكل فلسفة الطبقات الاجتماعية التقدمية فـــى التاريخ ، بينما ((المثالية)) لعبت دور فلسفة الطبقات الرجعية فى التاريخ)) (ب : 50) .

وطبعا حتى هنا لا ينسى تيزينى تذكيرنا بان ((هذا المبدأ العام لا ينفى وجود حالات مارست فيها بعض جوانب ((المثالية)) دورا ايجابيا فى التقدم الانسانى)) ، غير ان هذا التذكير او الاقرار يبقى مثل سابقيه ، مجرد تذكير او اقرار ، لانشاهد له تطبيقـــا فى اى جزء من اجزاء ((المشروع)) ، بل ان العكس تقريبا هو السائد ، وتمجيد تيزينى لـــ ((المادية)) القديمـــة ونعتـــه لـــ ((المثالية)) باسوا النعوت يكادا يملآن صفحات الكتاب .

والواقع ان الفهم الجدلى لحقيقة العلاقة بين ((المادية)) و ((المثالية)) فى فترة ما قبل القرن التاسع عشر ، وبالضبط فى فترة ما قبل ظهور المادية الجدلية ، لا يجعل المرء يعطى بهذه

الصرامة ــ وان ((بشكل عام)) ــ لكل من المذهبين اساسا طبقيا ــ تقدمي للمادية ، ورجعي للمثالية ــ ، ولا يجعله ، بالتالي ، يقف مثل هذه الوقفة المتحيزة ذات الموقف المسبق من كل ما هو مادي او مثالي ، بل يدفعه الى نوع من الموضوعية والمرونة في النظر الى المذهبين ((في التاريخ)) ، على اساس انهما ــ ضمن نطاق تحليل الكتاب ــ ينتميان الى ماض مضى وانتهى .

فاذا كانت المثالية القديمة ضعيفة ومختلفة عن الواقع ، فان المادية القديمة لم تكن في ادراك الواقع والتعرف عليه .

الم يعترف ماركس ذاته بذلك في أولـــى اطروحــاته عن فيورباخ حين قال (9) : ((ان العيب الرئيسي لكل المادية السابقة (. . .) هو ان الموضوع ، الواقع ، العالم الحسي ، لا يتم ادراكها فيها الا على هياة موضوع او حدس ، لا من حيث هي ممارسة ابداعية (= براكسيس) ، وبطريقة لا ذاتية . ان هذا هو الذي يفسر لماذا اوقع تطوير الجــانب الفعــال من طرف المثالية ، في تعارض المادية ، ولكن تجريديا فقط ، لان المثالية لا تعرف بطبيعة الحال النشاط الواقعي العياني كما هو))

واذا استشهدنا على ما جاء في هذه الاطروحة بالمثــال متعدد الدلالات ، والكامن في ان الجدل ، عصب المادية الجدلية الحي ، الذي يمنحها وحده الحياة والقدرة على التجرد والتطور الدائمين ويمنعها من التحول الى ((مطلق)) من المطلقات ، قد تم التوصل اليه وتطويره من طرف الفلسفة المثالية لا المادية ، في نفس الوقت الذي كان أرقى ما وصلــت المادية اليــه هــو ((الميكانيكية)) ــ اذاً استشهدنا بذلك ، فانه يصبح لزاما على تيزيني ان يعدل موقفه المسبق ذاك ، وياخذ موقفا نقديا مــن ((المادية)) القديمة بدورها ، فلا يعتبر ، مثلا ، ان ((نظرية المثل الارسطية)) (في الصورة) كانت أقل ضررا وسلبية بالنسبة

الى تطور العلم الطبيعى والفلسفة من ضرر وسلبية نظرية المثل الافلاطونية ، ((خاصة زعمها بان المعرفة تذكر)) (ص : 111 — 227) ، الشيء الذى يتنافى مع الوقائع التاريخية المعروفة ، والقائمة على ان الفكر الغربى قد اعتمد فى مرحلة من مراحل نهضته على الافلاطونية لتكسير الحلقة المفرغة ، او الحديدية، التى أوقعته فيها ((المدرسية)) المتحجرة التى انتهى اليها مذهب ارسطو ، وبذلك ساعدت فى دفع حركة تطور العلم الطبيعى — وحتى الفلسفة ((المادية)) ، بشكل غير مباشر طبعا — الى امام.

وتيزينى نفسه ينتبه فى بعض الاحيان الى ان ما يقولـه ليس متماسكا تمام التماسك ، فنجده يقول عن ارسطـو ان ((مثالية وميتافيزيقية)) مفهومه عن الصورة تكمن فى انها — وهى مبدأ الحركة — مجردة من التكون والصيرورة والاضمحلال، ثم يضيف أنه ((ها هنا كمنت دون شك احدى النقاط التـى اثرت بشكل سلبى على عملية تطور العلم الطبيعى)) (ص : 112)

وهنا نتساءل : اذا كان الامر كذلك ، اى اذا كانت سلبية التاثير على عملية تطور العلم الطبيعى قد مورست من الطرفين : المادية والمثالية ، فما الداعى الى الوقوف بجانب المادية القديمة ضداً على المثالية ؟

ان تيزينى ليابى ، وبشكل غير علمى ، ان يكون مصدر نقطة الضعف هذه ضمن المادية نفسها ، فنراه يلحقها بالتاثيرات المثالية داخل هذه الفلسفة ، قائلا عن ((مثالية وميتافيزيقية)) أرسطو المذكورتين ، ان هذا الاخير قد تاثر فيهما ((دون شك ، بمفهوم افلاطون عن الحركة والمثل)) (ص : 112) ، وكان هناك عبيا فى ان يقال عن المادية القديمة انها كانت مختلفة او قاصرة عن استيعاب الواقع الذى نشأت وتطورت فيه .

وفي هذ ايضا نلمس ، وبوضوح اكثر ، ذلك الطـــابع « الجدالي » (او « السجالي ») في التحدث عن المثالية ، وذلك حين يقول تيزيني عن « الافلاطونية » ، مثلا ، انها أخذت على عاتقها المهمة الكبيرة « التي تبنتها عن الارفكيين والفيثاغوريين وهي مكافحة وابادة كل بذرة فلسفية مادية تنشـــأ آنــذاك » (ا : 98) .

اننا نتساءل ، ثانية ، : هل كانت « الافلاطونية » تهـــدف حقا ، وبهذا الشكل الميتافيزيقي السكوني الذي يعرضهـــا بـــه تيزيني ، الى النضال ضد المادية ، ولا لشيء الا لانها مادية ، ام ان هناك واقعا أدى الى ذلك ــ كما يعترف بذلك هو نفسه في مكان آخر من « مشروعه » ــ هو « نقاط الضعف والثغرات في الفلسفة المادية » التي اتاحت لـ « الفلسفة المثالية ان تكتسب ابعادها وآفاقها النظرية المعرفية » (ص : 86) ؟

هكذا يظهر ان تيزيني قد سقط ، من خلال موقفه المسبق ذاك ، في مازق يحذر منه وينتقده خلال كتابه هو نفسه بصدد التاريخ للفكر الانساني ، وهو : احادية البعد .

لقد كان من الافضل أن يعرض للاتجاهين في تاريخيتهمـــا الفعلية ، ا ي في صراعهما ، مع توضيح وابراز الى اى حـــد كان هذا لجانب ــ مثلا ــ متقدما في « لاتجاه المثالي » ، وكيف ان ذلك الجانب المتخلف في « الاتجاه المادي » ــ او تلك « الثغرة المعرفية » فيه ــ قد مكن ــ أو مكنت ــ « الاتجاه المثالي » من وضع وتطوير جانب آخر يقف على قدم المساواة مع الجوانب المتقدمة في « الاتجاه المادي » ان لم تكن تتجاوزها .

وتبعا لذلك فقد كان من الضروري أن يعرض بوضوح نقط ضعف الفلسفة الميلية ، مثلا ، وكيف استفاد منها الاورفيـــون

والفيثاغوريون والايليون ، والى أى حد كان تجاوز الاخيرين لها فعليا أو وهميا ، ((تقدميا)) حقا أو ((رجعيا)) .

وكان ضروريا أيضا ، انطلاقا مما سبق ، أن لا يهتم فقط بالجانب المادى من الفكر العربى ـ الاسلامى ، وأن يتـــابع الجانب المثالى فيه أيضا ، وذلك لانه قد أسهم بدوره فى تطور الفكر المثالى اللاحق ، والذى بلغ قمته فى مثالية هيغل الجدلية .

ولسنا نعنى بهذا أن يقتصر التحليل على نوع من السرد الحيادى ، يزعم أن التقديمة أو الرجعية ، أو الصحة أو الخطأ لا يمكن الحاقهما بـــ ((المادية)) و ((المثالية)) القديمتين ، بل على العكس من ذلك : أن نكتشف ـ وبشكل فعلى ـ التقدمية او الرجعية التاريخية لكل منهما فى اطار تاريخيه ومكانه فحسب، ودون أن نتعدى ذلك الى الزعم بأن هذا الجانب المثالى رجعى وخاطىء على طول الخط ، وأن هذا الجانب المـــادى تقدمـــى وصحيح على طول الخط ، وأمامنا وقائع تاريخية فكرية عديدة لا يمكن فهمها أبدا ولا تحليلها انطلاقا من هذا الفهم الاخير ، نذكر منها على سبيل المثال ، ما سبق أن أورده تيزينى نفسه من تحول المذهب الذرى من ((المادية)) ـ فى المجتمع اليونانى ـ الى ((المثالية)) ـ فى المجتمع العربى ـ الاسلامى الوسيط ـ ، ثم نذكر أيضا ((مستقر عادة)) الغزالى ودفاعها فى هذا المجتمع الاخير عن التدخل والعناية الالهيين ، وكيف تحولت لاحقا على يد هيوم ، فى أوروبا القرن الثامن عشر ، الى أداة للنضال ضد تحجر أصحاب الضرورة والسببية ((العقليتين)) .

وهنا لا نملك الا أن نتفق مع رأى تيزينى ، الذى لم نلمس له بدوره تطبيقا خلال ((المشروع)) للاسف ، والقائل بانه لا يمكن خلق ((تصور جدلى متماسك)) عن مفهوم الجوهر مثلا ((فقط من خلال تعريفات منطقية ، وانطلاقا من مرحلة تطوره

الراهنة التى يجتازها خصوصا على ايدى بعـض الفلاسفـة المثاليين » (ص : 3 ـ 4) ، فنؤكد من جديد على تبنينا الحالى لـ « المادية الجدلية » لا يمنعنا من النظر بعين النقد ، وبصرامة احيانا ، الى كل انواع المادية السابقة عليها ، وسوف لن نكون بذلك سوى المطبقين الفعليين لعملية وموضوعية هذه النظرة التى نتبناها .

5 ـ هاتان هما الملاحظتان الاساسيتان اللتان يظهر أنه بالامكان تسجيلهما على تيزينى اذا ما حصرنا نقاشنا معـه فى نطاق ما كان ينبغى أن يتم لكى تظل نتائج المنهج فى اتساق مع فروضه ومقدماته ، ولكى يتحقق تطبيق خلاق (= مادى جدلى) لـ « المادية التاريخية » على المجتمع أو الفكر العربى ـ الاسلامى فى العصر الوسيط كما فى غيره من المراحل التاريخية .

اما اذا انتقلنا الى ما تم انجازه فى « المشروع » وهل كان مطابقا و غير مطابق للوقائع التاريخية الاجتماعية والفكرية كما نعرفها ، فاننا نستطيع اضافة ملاحظة ثالثة لها أهميتهـا بدورها . وهى ملاحظة ترتبط بمسألة « الخصوصية » من طرف كما ترتبط بمسألة « المادية والمثالية » تلك من طرف آخر .

ان تيزينى ، فى سعيه للكشف عن « الميل الاساسى » داخل المنظومات الفلسفية للمفكرين العرب ـ الاسلاميين ، يصل الى ان هذا الميل ـ خاصة لدى الفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد ـ كان هو « الميل المادى » ، فهل هذا صحيح ؟

من استقراء لآثار بعض من أولئك الفلاسفة ، قد نصل الى أن ما يسميه تيزينى « ميلا أساسيا » ليس سوى جانب من من جوانب منظوماتهم الفلسفية ـ مثله فى ذلك مثل « الميـل المثالى » ـ التى تحتوى ما اصطلح على تسميته بـ « المادية » و « المثالية » فى وحدة لا تنفصم .

وعلى ذلك فان اهتمام تيزيني الفائق بـ « المادية » قد ادى به الى منزلق التركيز على مجال اهتمامه واعتباره « ميلا اساسيا » ، وذلك لصالح اهمال « الميل الاساسي » الحقيقي داخل المنظومات الفلسفية العربية ــ الاسلامية الوسيطة ، والذي ليس بالضرورة « ماديا » ولا « مثاليا » .

ولكي لا يظل كلامنا هذا عاما ، لنحاول التدليل عليه بمثال تاريخي ما .

وليكن محاولة محمد عمارة في كتابه « المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد » (10) .

ان محمد عمارة يرى بان ابن رشد ــ اكثر الفلاسفة العرب ــ الاسلاميين « مادية » ، بحسب تيزيني ــ قد تمكن من المزاوجة ــ في وحدة لا تنفصم ــ بين الاعتقاد الديني بقوة فاعلة في هذا الكون ، وبين المفهوم المادي للكون والعالم .

واذا ذكرنا ان اساس التعارض بين الطرفين ، او بين « المادية » و « المثالية » ، في المجال الانطولوجي هو قول الاولى باولوية الوجود على الوعي ، والثانية باولوية الوعي على الوجود فان تساؤلنا هنا سيكون : كيف تم هذا اللقاء « المستحيل ! » بين الطرفين ؟

ولتوضيح ذلك ، يعرض محمد عمارة الاتجاهات الثلاثة التي عرفت في تاريخ الفلسفة الاوروبية في التوفيق بين الطرفين (ص ص = 51 ــ 52) :

اولا : الاتجاه الانتقائي « الذي يموه اصحابه بعض عناصر المادية ببعض المساحيق المثالية او العكس . »

ثانيا : اتجاه ذي ثنائية فلسفية « يرى اصحابها ان المادة

والفكر قد بدآ ، معا ، كل منهما فى استقلال عن الآخر »

ثالثا : اتجاه يزاوج بين المادية والدين ، فيحاول « اقامة بناء فكرى واحد يجمع ما بين الدين والتصور المادى للطبيعة ، سوا ءاتمثلت هذه المحاولة فيما هو معروف بنظرية « وحـــدة الوجود » (. . .) أم فى اشكال وصياغات فكرية أخرى » .

ثم يقول بان ابن رشد ، خارج هذه الاتجاهات الثلاثة ، يقرر « ان الحق الى جانب الذين رأوا ان ذات الله هى كـــل الوجود والموجودات ، وان المبدأ الاول والعقل والنظام والمحرك هو نفس المعقولات التى هى الوجود ، وانه هو الروح السارية فى الوجود الحى ، اى الكون والعالم » (ص : 85).

الا أننا نلاحظ أن هذا الاتجاه هو نفسه اتجاه « وحـــدة الوجود » ، وبذلك فهو لا يخرج عن الاتجاه الثالث الذى أورده محمد عمارة ، وعليه نطرح سؤالا ثانيا هو : أليس هذا الحل الثالث نوعا من المثالية بدوره ، وبالتالى فالمزاوجة التى قيل انها وجدت لم توجد الا فى الوهـــم ؟

نطرح هذا وفى أذهاننا ما كتبه انجلز عن المنظومات المثالية فى الفلسفة الاوروبية الحديثة قائلا انها قد أخذت بفعل التقدم الهائل والعاصف للعلم الطبيعي والصناعة (تمتلىء بدورها ، وأكثر فأكثر ، بمحتوى مادى ، وتجهد نفسها فى التوفيق ، من وجهة نظر تأخذ بوحدة الوجود ، بين تعارض العقل والمادة » (11) ، وكذا ما كتبه فى نقد محاولة فيورباخ لاقامة « الدين الصحيح على أساس تصور مادى ، فى جوهره ، للطبيعة » معتبرا أن « هذا يماثل (...) اعتبار الكيمياء الحديثة خيمياء حقيقية . فاذا بامكان الدين ان يتخلى عن الشبهه ، فان الخيمياء بامكانها بدورها ، أن تتخلى عن حجر الفلاسفة » (12) .

الا ان الامر ، يجيب محمد عمارة ، ليس كذلك ابدا .

فمحاولة ابن رشد ، رغم اقترابها من ثالث تلك الاتجاهات تخرج عنها جميعا ، وذلك بالضبط لانها نمت فى مناخ يختلف تمام الاختلاف عن « المناخ الفكرى (الغربى) الذى نشأت فيه الافكار الخاصة باستحالة وجود تصور للكون والعالم تلتقى فيه النظرة الفلسفية المادية بالنظرة الفلسفية المثالية — الدينية » (ص : 45)

فاذا كان الفكر الاوروبى قد انشأ تصورا دينيا للاله صيغته التجسيد والتشبيه ، الشىء الذى ادى الى بلورة فكرة التعارض تلك بين « المادية » و « المثالية » ، فان الفكر العربى — الاسلامى قد انشأ تصورا معارضا له تماما ، لا تصوراً قوامه أقصى قدر من التوحيد والتنزيه والتجريد للذات الالهية » ، ادى الى أن المفكرين العرب — الاسلاميين لم يجدوا صعوبة تذكر فى التوحيد بين الطرفين « المتعارضين »، والى حد ان ابن رشد ، وهو يعلن ازلية وابدية الطبيعة ، يضيف ان هذه الازلية والابدية لا تتناقضان مع وحدانية الاله وقدمه ، بل على العكس من ذلك ، تضيفان على المبدأ الاول كل صفات الكمال (ص ص : 63 — 64) وذلك لانهما تكشفان عن الا تراخى بين الفاعل وفعله ، وعن الا انفصال والا تمايز بينهما (13) (ص ص : 62 — 64) — ، ثم يقرر : « ان المبدأ الاول للوجود هو القوة التى تهيمن على هذا الوجود هيمنة القوانين التى تحفظ عليه النظام ، وتفيده التركب والعلاقات الجدلية ، وتشمله بالاحاطة التى هى العلم . . . فهو عقل الوجود وعلمه ، ونظامه ومحركه ، المنزه عن المادة وعن مشابهة اى شىء وصل الى تصوره عقل الانسان » (ص ص : 54 — 55) .

بذلك يتبين أن « الميل المهيمن » فى منظومة ابن رشد الفلسفية ليس « المادية » ولا « المثالية » — بالمعنى المعروف —،

ولكنه فطرة ((جديدة)) توحد بين الطرفين توحيداً من نوع خاص ، لا يقترب في شيء من ((وحدة الوجود)) الاوروبية التي يمكن نعتها، عن حق ، بـ ((التوفيقية)) و ((المثالية)) .

وبذلك يمكن القول بان نظرة تيزيني الى ابن رشد كانت ((انتقائية)) ، وبالتالي عاجزة عن فهم آراء ذلك المفكر العربي — الاسلامي في عمقها . وهو قول قد يكون ممكنا تعميمه على باقي المفكرين بدورهم : (ألم يسجل تيزيني — انطلاقاً من فهمه ذاك للتعارض بين المادية والمثالية — أن موقف ابن خلــدون ((كمفكر اجتماعي)) كان متعارضا مع موقفه الديني من الوجود والطبيعة ؟ (أ : 407)) .

ان هذه النتيجة لتقودنا مرة اخرى الى مسأله ((الخصوصية)) التي اثرناها في البداية ، وان من زاوية اخرى ، وبشكل اكثر اهمية وتعقيداً في نفس الوقت . فنتساءل عن مدى قدره فهم معين للتطور التاريخي البشرى ، هو الفهم الاوروبي (الغربي) — من خلال مفاهيمه ومقولاته العامة — على استيعاب التطور التاريخي العربي — الاسلامي الخاص ، بمختلف مستوياته . اذ يبدو ان عجز تيزيني عن الوصول الى ((الميل الحقيقي الاساسي)) لمنظومة ابن رشد الفلسفية ناجم ، وبالاساس ، عن تطبيقـه لمقولات نمت واكتسبت صورتها الحالية في مناخ هو غير المناخ الذي تطبق فيه .

ونحن بهذا لا نطعن في صحة مبادىء عــامة قد تتــوصل اليها الانسانية — ممثلة في ارقى جوانبها الحضارية والفكرية في شعب او امة — في مرحلة تاريخية محددة ، وفي امكانيــة تطبيقها على باقي افراد وجماعات النوع الانساني ، وذلك ، ببساطة ، لان المشترك بين هؤلاء الافراد وهذه الجماعات هــو اكثر ما ينفرد به جنس او شعب آخر .

الا انه حين يتم فى بعض الاحيان التركيز على هذا المتميز او المنفرد ــ وبالتحديد فى وضع مثل وضع العالم الثالث ، والعالم العربى من ضمنه ــ ، والتشكيك فى النتائج او المبادىء العامة التى قد تتوصل اليها حضارة انسانية متقدمة ما ــ هى الحضارة الاوروبية (او الغربية) هنا ــ بخصوص تطور التاريخ والمجتمع البشريين ، مثلا ، فذلك بالضبط لان هذه النتائج أو المبادىء لم يتم الخروج بها من تطور كل المجتمعات الانسانية ، بل فقط من تطور المجتمعات الاوروبية ، ومع اغفال تطور شعوب باقى أرجاء المعمور .

وعلى ذلك ، فاذا كانت المبادىء العامة ــ من حيث طبيعتها ــ تتجاوز وتهمل الفروقات الخاصة ، فان هذا العيب يصبح مضاعفا ، وقد يصل بالبعض منا الى القول بعجز تلك المبادىء « العامة » عن فهم واقعنا « الخاص » عجزا مطلقا : الم يتحدث ماركس نفسه ، أثناء تحليله للمجتمع والتاريخ الاوروبيين ، عن « النمط الآسيوى للانتاج » ، هذه الصيغة البالغة العمومية التى تكاد ترادف « نمط المجتمعات غير الاوروبية» التى تشمل قارات آفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية ، ثم ، والتى تعنى فى النهاية عجز مصطلح « النمط الآسيوى للانتاج » عن تحليل وضع معين خاص من الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية لتلك القارات الثلاث ، خاصة وأنها تضم عددا لا يحصى من الانماط والتشكيلات الاقتصادية ــ الاجتماعية ؟ (14) .

الا ان رد فعلنا على هذا سوف لن يكون التطرف ورفض كل الغرب ــ وهو رد فعل يلتقى فى عمقه مع رد فعل اسلافنا عميقى التدين اثناء بداية « الغزو » الحضارى الاوروبى ــ ، وسوف لن يكون الاتفاق المطلق مع عبد الكبير الخطيبى حين يدعو ، على مستوى التحليل الاجتماعى ، « الى التخلى عن

فكرة النمذجة فى علم الاجتماع ، لانها تنطوى على ميتافيزيقا تخص الكلية المجتمعية » وحين يؤكد على أن « ما نريده نحن بالضبط ، هو تكسير مركزية المعرفة الغربية وفكها ، شيئاً فشيئا ، عن ميتافيزيقاها الارسطية »» ولامع المسروى حين رفضه ، على مستوى التحليل السياسى ، للعلوم السياسية التى كانت اثناء معالجتها للخصوصية العربية تهمل العمق التاريخى فتحلل العلاقات داخل المجتمع العربى فى اطار نموذج محدد « هو نموذج الدولة ـ الامة الاوروبية الذى نجم عن تحول طبقة الفلاحين عبر الاصلاح الزراعى » (16)» وانما سيكون رهنا هو اعتبار ـ قمة ما وصل اليه الفكر الغربى الحديث فى مجال النظر الى (ودراسة) الكون والمجتمع والانسان ممثلة فى ـ « المادية التاريخية و « المادية الجدلية » قادرتين على استيعاب واقعنا التاريخى العينى ، كمكسب انسانى شامل من جهة ، وشريطة ان نتخلى عن التعامل معهما كمطلقات وصيغ جامدة، وان تركز على الجانب الخلاق فيهما « اى الجدل » من جهة اخرى هذا الجدل الذى يكسر كـ لحلقات الجمود والدوغماتية والفهم التعسفى أو الخاطىء التى يمكن الوقوع فيها اثناء التعرض لذلك التاريخ ، واثناء الشروع فى دراسته وتحليله .

وهنا يبدو ان أهم مبادىء الجدل المادى فى حالتنا « الخاصة » هذه ، هو مبدا « الخصوصية التاريخية » الذى يعرض له كارل كورش بتفصيل فى كتابه المترجم تحت عنوان « التصور المادى للنظرية الماركسية » (17) .

يقول كارل كورش : ان اول المبادىء الجوهرية للعلم الثورى الجديد للمجتمع ، عند ماركس ، هو « مبدأ الخصوصية التاريخية لجميع العلاقات الاجتماعية » (ص : 26) ، فماركس « لا يعالج ابدا كمجرد « مراحل تمهيدية » للمجتمع الراهن

الحقب التاريخية التى مضت وانقضت ، المجتمع الآسيوى القديم ، أو الاقطاعى ، أو ، أقل من ذلك ، تلك المجتمعات البدائية التى سبقت ظهور الكتابة . أنه يعتبرها بكليتها كعدد عديد من التشكيلات التاريخية المستقلة التى ينبغى فهمها انطلاقا من مقولاتها الخاصة » (ص : 47)» وعلى ذلك فإن القضايا العامة لنظرية المجتمع المادية » مثل علاقات الاقتصاد بالسياسة أو الاقتصاد بالايديولوجيا ، وتصورات مثل تصور الطبقات والصراع الطبقى بالشكل الذى يطرحها به ماركس « ليست صالحة بالمعنى الدقيق الا للشكل الخاص للمجتمع الراهن (البورجوازى) » (ص : 160) .

غير أن هذا لا ينفى امكانية فهم المجتمعات السابقة على المجتمع البورجوازى فهما معمقا استنادا الى « المادية التاريخية» على العكس ، فتحليل ماركس « للشكل التاريخى الخصوصى للمجتمع البورجوازى » باعتباره « تنظيما تاريخيا للانتاج الاكثر تطورا والاكثر تمايزا » — (ماركس : مدخل الى نقد الاقتصاد السياسى) يقدم لنا « مفتاحا » لفهم تلك المجتمعات والحقب التاريخية المبكرة التى سوف لن تكون فى درجة تعقد المجتمع البورجوازى على أى حال (ص ص : 44 — 47) — وينبغى التأكيد هنا على كلمة مفتاح بصورة خاصة — .

وبذلك ، فاننا نبقى داخل مجال « المادية التاريخية » و « المادية الجدلية » فى النظر الى — وتحليل — المجتمع والتاريخ العربيين ، أو العربيين — الاسلاميين ، مع قدرتنا على فهم هذا المجتمع وهذا التاريخ فهما معمقا ، ودون سعى لإسقاط أشياء خارجية وبعيدة عنه عليه ، شريطة فهمنا لهما كنظرة وكفرضية كعمل مفتوحة أبدا ، تجدد نفسها وتتطور باستمرار ، دون أن تبقى ، خلال ذلك ، أسيرة مفاهيم « مطلقة »

6 ـ وهنا نصل الى ملاحظتنا الثانية بخصوص ما تـــم تطبيقه فى « مشروع رؤية » تيزينى من « المادية التاريخية » على المجتمع والفكر العربيين ـ الاسلاميين فى العصر الوسيط وهى ملاحظة يمكن طرحها فى صيغة التساؤل التالى :

هل بامكاننا ان نقوم بتحليل « مادى تاريخــى » فعلــى للمجتمع العربى ـ الاسلامى الوسيط انطلاقا من التاريخ فقط ، ودون ان ننجز بعد تحليلا « ماديا تاريخيا » لمجتمعنا العربــى الحديث والمعاصر ؟

ولتوضيح هذا التساؤل اكثر نذكر كيــف ان مؤســس « المادية التاريخية » نفسه لم يقم بتحليل للمجتمعات السابقة على المجتمع الراسمالى الا بعد تحليله « تحليلا ماديا تاريخيا » للمجتمع الاخير ، ثم ورغم ذلك ، فان تحليله لتلك المجتمعات ـ وانطلاقا من « المادية التاريخية » ذاتها ـ لا يرقى الى مستوى « الحقيقة العلمية » ـ مثل تحليله للمجتمع الراسمالى ـ ويظل مجرد افتراض ، يقبل الصحة كما يقبل الخطا . ثم نذكر كيف ان تيزينى يسعى الى فهم المجتمع والفكر العربيين ـ الاسلاميين فى العصر الوسيط :

اولا : فى ظل انعدام تحليل « مادى تاريخى » فعلى للمجتمع العربى الحديث والمعاصر .

ثانيا : فى ظل فقدان ، او عدم توفر ، اغلــب المراجــع والمصادر عن تاريخنا القديم والوسيط .

وبذلك يظهر السبب فى طرح تساؤلنا على تلك الصيغة .

حقيقة ان تيزينى لا يهدف الى تحليل المجتمع المذكور ، وان ما يهمه منه فقط هو الجانب الفكرى النظرى وعلاقاته باساسه

المادى ، وحقيقة انه فى ظل انعدام المراجع والتحليل ((المادى التاريخى)) للمجتمع العربى الحديث والمعاصر — يجد نفسه مضطرا للقيام وحده بعمل يتطلب فريقا باكمله من المؤرخين وعلماء الاجتماع .. الخ ، ما يجعل عمله ناقصا مهما اكتمل . غير ان هذا سوف لن يمنعنا من القول بان تلك الخلاصات التى توصل اليها — لا بخصوص الفكر ولا بخصوص المجتمع العربى الاسلامى الوسيط ولا العلاقة بينهما — تظل ، وللاسباب المذكورة اعلاه، مجرد فرضيات اضعف بكثير من فرضيات ماركس عن المجتمعات ما قبل الراسمالية .

وبامكاننا ان نؤكد هذا الحكم بالثغرة (المنهجية — المعرفية) التالية من ((مشروع رؤية)) .

ان تيزينى ، بعد عرضه السكونى — غير الصراعى — للتشكيلات الاقتصادية الاجتماعية فى المجتمع العربى — الاسلامى الوسيط الاقتصادية ، المبودية ، البورجوازية المبكرة ، يقوم بالحاق الصراع الفكرى الدائر بين قطبى الفكر الاسلامى ((المادى)) و ((المثالى)) الى ((الارهاصات البورجوازية المبكرة)) و ((الاقطاع)) على التوالى .

وهنا لا نملك الا ان نطرح سؤالا من النوع التالى :

الم يكن للطرف الثالث (= اوسع قطاعات الكادحين العرب) دور فى هذا الصراع الفكرى — والطبقى ، قبل ذلك — ؟

هناك طبعا تلك الموضوعة ((الفلسفية)) الشهيرة حول ان ((الممارسين للعمل اليدوى)) لم يكن تهم وقت ((للتفكير)) وبالتالى لخق ((ايديولوجية)) خاصة بهم ، الا انها موضوعة تصبح غير ذات معنى ولا اهمية اذا ما ذكرنا ان المعبرين الايديولوجيين عن الطبقات الكادحة لم يكن من الضرورى

والمحتوم ان يظهروا ضمن الطبقات الكادحة ذاتها ، بل ان العكس تماما هو ما حصل عبر التاريخ ، وكان هؤلاء المعبرون الايديولوجيون يظهرون من ضمن الطبقة ، او الطبقات ، السائدة.

ان تيزيني نفسه يحدثنا عن نضال « الديموقراطيين مالكى العبيد » فى اليونان القديمة ضد « أولئك الافراد — ايضا ضمن الطبقة المسيطرة — الذين حاولوا منفردين وبكثير او قليل من الحزم ان يرفضوا « العبودية » أو ان يكافحوها » ، وذلك استنادا الى نص لارسطو من كتاب « السياسة » (ص : 52)(18)

وتبعا لذلك ياخذ تساؤلنا صيغة اخرى هى :

الم يكن الصراع بين « الاتجاه المادى » و « الاتجاه المثالى » فى المجتمع العربى الاسلامى الوسيط مماثلا للصراع بينهما فى المجتمع اليونانى القديم ، أى لم يكن تعبيرا فعليا عن الصراع الطبقى الرئيسى الدائر فى المجمتع ، بين مالكى العبيد والعبيد فى المجتمع اليونانى ، وبين « الاقطاع » و « البورجوازية المبكرة » من طرف ، و « العبيد والمسحوقين » — من طرف آخر — فى المجتمع العربى — الاسلامى المذكور ؟

وهو سؤال نطرحه بتحفظ ، كما أن الاجابة عنه بالايجاب او بالسلب تتطلب ، فوق الدراسة الدقيقة المتانية ، اقصى قدر من الحذر والتحفظ .

وفى اطار هذا التحفظ ، نميل هنا ، انطلاقا من بعض الوقائع التاريخية الاجتماعية ، السياسية والفكرية — القليلة — الى ترجيح الجواب بنعم على السؤال المذكور ، كرأى اولى ، فى حاجة الى الكثير لاثباته .

والواقعة التاريخية التى نكتفى بسوقها هنا هى انه فى

نفس الوقت الذى كان المذهب المعتزلى فيه « أيديولوجية دولة » أيام المأمـــون (198 ـــ 218 هـ / 813 ـــ 833 م) ، وحيث بلغ التوحيد وتمجيد العقل اقصاهما ، كانت الدولة العباسية تخوض أقسى معاركها ضد الحركات « الاشتراكية » ذات الدعم الشعبى القوى ، من أمثال حركة بابك الخرمى التى وضعت ضمن برنامجها « 1) ـــ نزع الاراضى الواسعة من اربابها الذين اغتصبوها سابقا من الفلاحين او الدولة وتوزيعها مجانا علـــى المزارعين المحتاجين اليها ، و 2) ـــ تحرير المرأة الشرقية أو الايرانية على الاقل من عبوديتها الابدية واعطائها اهم ما للرجل من حقوق » (19) .

وفى نفس الوقت الذى كان المعتزلة (رمز العقل والاختيار) يسعون فيه الى التوفيق بين الدين والعقل داخـــل الارضيـــة الاسلامية ، التى تعرضنا لثابتها الاساسى فى مكان سابق ، وجد الاسماعيلية الذين كانوا « يأولون الديانات واحكامها وشعائرها تاويلا يؤدى الى نفيها » (20).

ورغم كل ما يمكن قوله بخصوص هذا الرأى ، فان مـــا يهمنا هنا هو المزلق الذى دفع بتيزينى خارج « المادية التاريخية» فاقتصر فى تحليله على الفكر « الرسمى » من الفكر العربى ـــ الاسلامى الوسيط ـــ أى الفكر الذى تمت له السيادة والغلبة لاحقا ، أو الفكر الذى سمح «الاوصياء الرسميـــون » بايصـــاله الينا ، أو باطلاعنا عليه ، بما فى ذلك فكر الفارابى وابن رشد وابن خلدون (ألم يظل هؤلاء ، مثلهم مثل « اهل السنة والجماعة» داخل أرضية فكرية واحدة هى الارضية الاسلامية ذات الثابت « لا شىء من لا شىء » ؟) ـــ مع السقوط فى لعبة اعتبار ذلك « الفكر الرسمى » كل الفكر العربى ـــ الاسلامى الوسيط ، ثم السعى للكشف عن « الميل المادى الاساسى » فيه .

واذا كنا قد نفينا ، فى فقرة سابقة ، ان يكون الفكر العربى ــ الاسلامى (الذى درسه تيزينى) ((ماديا)) او ((مثاليا)) ــ بالمعنى المتعارف عليه للكلمتين ــ ، فانه من الممكن الآن القول بانه ربما كانت ((الارهاصات المادية الجدلية)) الحقيقية قد وجدت خارج الفكر ((الرسمى العربى ، وهو ، على اى حال ، مجرد افتراض ، قد تثبت دراسة متانية لاحقة صحته او خطاه بـدوره .

بهذا ولهذه الاسباب مجتمعة ، قد تجدنا مضطرين الى تعديل احكامنا السابقة عن الجوانب ((التقدمية)) فى تراثنا القديم ، واضفاء اكبر قدر ممكن من النسبة عليها ــ الاحكام ــ فلا نقول ، مثلا ، ان ((العقل)) بالشكل الذى دافع به عنه المعتزلة او ((الفلاسفة)) كان مطلق عصره ((التقدمى)) ــ رغم ايماننا بالدور الايجابى المهم الذى لعبه فى النضال ضد جمود ((الايمانية النصية)) ــ ، ونكتفى ، حاليا على الاقل ، بقول انه كان ((تقدميا)) فى اطار ما نعرفه من تاريخنا القديم . مع ابقاء افتراض وجود حالات ناضل فيها ((العقل)) ذاته من مواقع اخرى غير موقع المعتزلة و ((الفلاسفة)) بشكل اكثر ايجابية وجذرية من نضال ((العقل)) المعتزلى . . .

هكذا تتبين صعوبة ومزالق القيام بتحليل ((مادى تاريخى)) للمجتمع العربى ــ الاسلامى الوسيط استنادا فقط الى تاريخ لم تتم معرفته بعد ، والى حاضر لم يتم تحليله تحليلا طبقيا بعد ، مثلما تتبين ضرورة الاهتمام بذلك الجانب ((المصموت عنه)) فى تاريخنا القديم ، فى سبيل اقامة فهم ((مادى تاريخى)) حقيقى ــ فى مستوى ((حقيقة)) تحليل ماركس للمجتمعات ما قبل الراسمالية ــ لذلك التاريخ .

يبقى هناك اعتراض قد يطرح بخصوص ماخذنا هذا على

تيزينى ، وهو : بما اننا قد ذكرنا سابقا ان تيزينى لا يهدف الى فهم التراث العربى ـ الاسلامى الوسيط بقدر ما يهدف الى اجتزاء ما ينفعه منه فى معركة حالية ـ الشىء الذى جعل منهجه وصفيا لا تحليليا ـ فانه لا يبقى ثمة من معنى للومنا أو انتقادنا لتيزينى لاقتصاره على « الفكر الرسمى » ما دام المهم لديه هو فقط الكشف عن الايجاب والسلب ـ فى اية جهة كانت من ذلك التراث ـ ، وما دام ما طرحناه لا يتعلق الا بمستوى « الفهم » لا بمستوى تلك المعركة الحالية المباشرة .

الا ان الواقع هو ـ على عكس ما يبدو ـ غير ذلك تماما فتيزينى ـ حتى وان كان يسعى الى ما ذكرناه ـ يطرح « مشروعه » علينا فى صورة سعى الى فهم « القانونية الداخلية » لتطور الفكر والمجتمع العربيين ـ الاسلاميين ، لهذا السبب نجده يسعى الى ربط ذلك الفكر بارضيته الاقتصادية ـ لاجتماعية ، من جهة ، ـ حتى نفهم ان الصراع الفكرى ما هو الا انعكاس للصراع الطبقى ـ ، والى ربطه بالفكر الانسانى السابق له واللاحق عليه ـ الى حد ما ـ من جهة اخرى ، حتى نفهم عوامل الاستمرار عوامل عدم الاستمرار فى ذلك الفكر .

وبذلك يزول الاعتراض المطروح ، ويصبح من حقنا ان نناقشه فى فهمه ذاك ، وان لم نكن مقتنعين بعمق فهمه لمجال بحثه ، دون أن نكون قد قمنا باسقاطات لا علاقة لها « بالمشروع»

7 ـ لقد تحدثنا فى مكان سابق عن اللهجة « الجدالية » (أو السجالية) التى تطغى على « مشروع رؤية » تيزينى . واذ سبق ان وضحنا ان السبب فى ذلك يعود الى الرؤية العامة التى ينطلق منها تيزينى فى فهمه للتراث ، فان ما يهمنا هنا ـ فى هذه الملاحظة الاخيرة ـ هو تسجيل احدى المزالق المنهجية المعرفية البليغة التى يمكن ان تؤدى اليها تلك الرؤية ، وهى : اسقاط

فهم سياسي معاصر ، غير مستوعب تمام الاستيعاب ، على حقبة تاريخية معينة سابقة ، دون اهتمام بما اذا كان ذلك الفهم ينطبق بحذافيره على تلك الحقبة ام لا ، ثانيا ، الشيء الذي يؤدي – كما ذكرنا ذلك سابقا – الى قصور فهمنا ورؤيتنا للماضي .

ولنبتعد عن العموميات فنتناول بسرعة مثالا محددا يكثف تلك المزالق ، وهو تحليل تيزيني « لمعاهدة الحديبية » .

ان تيزيني يقول عن المعاهدة انها كانت ، وبشكل عام ، « لصالح التجار والمرابين المكيين » (ص : 159)، وانها كانت تنازلا سياسيا (واقتصاديا) وفكريا لصالح الملأ المكي . لذلك نجد هذا الملأ يدخل الاسلام لكي يستطيع ضمـــان مـــواقعـــه الاجتماعية والاقتصادية عن قرب « ومنحها القدرة على النماء والتطور » (ص : 160) (21) .

وما يمكن استنتاجه من هذا القول هـــو أن مسؤوليـــة الانعطاف الذي عرفته الحركة الاسلامية لاحقا على يد الامويين تعود الى ذلك « التنازل » الذي كانت المعاهدة المذكورة اعلانا عنـــه .

فهل هذا صحيح ؟ وقبل ذلك ، هل تضمنت تلك المعاهدة فعلا « تنازلا » ما ؟ والواقع ان الاجابة على هذا السؤال لا يمكن ان تتم الا من خلال ابراز شروط المعاهدة من جهة ، وتطور الحركة الاسلامية اللاحق عليها من جهة ثانية .

ان تيزيني يلخص شروط المعاهدة في :

« 1) – وضع الحرب بين المسلمين الثائرين والقرشيين التجار والمرابين عشر سنين .

« 2) – من أتى المسلمين من القرشيين الطامحين في الانحياز

الى صفوف الثائرين من غير اذن « وليه » ردوه اليهم
من اتى قريشا ممن مع المسلمين لم يردوه اليهم .

« 3) ـ من احب الدخول فى عقد « الرسول » وعهده دخل فيه
ومن احب الدخول فى عقد قريش وعهدهم دخل فيه .

« 4) ـ ان المسلمين يرجعون الى المدينة ـ وقد كانوا عند الحديبية قرب مكة ـ » (ص : 160) ثم يرى أن التعبير عن ذلك « التنازل » يلخصه الشرطان الاول والثانى . وهذا الاخير منهما بصورة خاصة .

فلنتوقف عنده بعض الشيء ، ولنلاحظ مدى صحة هذا الحكم

منذ البداية ، نجدنا على اتفاق مع محمد حسين هيكل (22) حين يقول بخصوص أحد شقى الشرط الثانى وهو « من أتى قريشا من المسلمين لم يردوه عليهم » انه لا يحمل أى تنازل ، وان القبول به ثم على أساس أنه « من ارتد عن الاسلام ولجأ الى قريش لم يكن جديرا بان يعود الى جماعة المسلمين » (ص : 376) .

ثم نتتبع التاريخ بخصوص الشق الاخر من ذلك الشرط، اى « من أتى محمدا من قريش بغير اذن وليه رده عليهم » فنلاحظ أن الرسول يستثنى النساء من هذا الشرط حين هربت امرأة من قريش اليه وطالب أهلها بها (ص : 378) ثم نلاحظ أن قريشا نفسها تتخلى عن هذا الشرط بجملته وتطلب من الرسول أن يمسك باللاجئين اليه منهم ولا يردهم عليهم ، وذلك بسبب حكاية طويلة أورد م. هيكل تفاصيلها فى كتابه « حياة محمد » ، وملخصها أن قرشيا هرب الى المدينة مسلما ، وجاء شخصان من أهله مطالبين به ، فسلمه الرسول اليهما ، الا أنه ، بعد أن ابتعد ثلاثتهم عن المدينة ، قام ذلك المسلم

الهارب بقتل واحد من المطالبين به وفر الى شعاب مكة ، الى مكان منها تمر به قوافل قريش ، حيث انضم اليه سبعون رجلا، واخذوا « يقطعون على قريش طريقها ، وكانوا لا يظفرون باحد منهم الا قتلوه ، ولا تمر بهم عير الا اقتطعوها » (ص : 377) ، وكان هذا كافيا لان تبدل قريش موقفها ، فترى مصلحتها في بقاء المسلمين الفارين منها الى المدينة فيها لا في خروجهم عليها، لتتراجع عن ذلك الشرط .

بل ونستطيع أن نضيف عددا من المكاسب السياسية والاجتماعية ... التى حققتها الحركة الاسلامية من خلال تلك المعاهدة (23) :

اولا : اعتراف قريش بمحمد لا على انه خارج عليها ، مثل السابق بل على انه ندنها . وبذلك « اعترفت بالدولة الاسلامية وبقيامها » .

ثانيا : اعترافها — من خلال اقرارها للمسلمين بحق زيارة البيت واقامة شعائر الحج — بأن الاسلام دين مقرر معترف به من أديان الجزيرة .
(وهو اعتراف ضمنى بالقوة السياسية الجديدة)

ثالثا : سنوات الهدنة جعلت المسلمين يأمنون جانب مشركى فيوجهون فتوحاتهم شمالا .

رابعا : تضاعف اعداد المسلمين : « كان عدد الذين جاءوا الى الحديبية الفا وأربعمائة ، فلما كان بعد عامين اثنين وجاء محمد لفتح مكة جاء فى عشرة آلاف »

فهل نستطيع بعد هذا أن نتكلم عن « تنازل سياسى (واقتصادى) واجتماعى » فى معاهدة الحديبية لصالح الملا المكى ؟

لقد كان ما أسماه تيزيني ((تنازلا)) ، فى الحقيقة ، مكسبا لصالح الحركة الاسلامية الوليدة ، ولم يكن عليه ألا أن يطبق ما يردده فى ((مشروعه)) مرارا عن تاريخيه الظواهر الاجتماعية والوقائع والافكار لكى يصل الى هذه الحقيقة التى ربما كانت لا تحتاج الى توضيح .

تبقى هناك مسألة احتواء ((الحركة الاسلامية)) لاحقا ، وتحويلها من حركة للارقاء والمستضعفين ((الــى حــركــة)) للارستقراطيه الاموية وكبار التجار والمرابين)) . وهى مسألة يمكن القول بأنها تعود ، فى أساسها ، الى افتقار اولئك العبيد والمستضعفين ــ او من دعاهم أ.ع. صالح بـ ((اليسار)) الاسلامى ــ الى قادة سياسيين حنكاء يكملون الخط السيــاسى الموفق لدى بداه الرسول ، ويحسنون الاستفادة من تناقضات الظروف المستجدة ، لصالح اولئك ، او بعبارة أخرى ــ حسب تعبير أ.ع.صالح ــ تعود الى ان ((حزب اليسار)) كان ((اقل الاحزاب المتصارعة قدرة على التآمر وسفك الدماء والبت الحازم فى الامور ، حتى من اجل انجاح فكرة العدالة والحرية (...) ، وهذا هو سر ضعف اليسار رغم اتســاع شعبيتــه وغلبــة جماهيره))(24) .

وبهذا يظهر أن أسقاطا لموقف سياسى معاصر ، غير مفهوم بعمق ــ هو هنا فهم العلاقة بين النمطين : ((العنيف)) و ((السلمى)) ان صح التعبير ــ، بشكل ميكانيكى على الماضى ، سوف لــن يساعدنا قط على فهمه ، بقدر ما قد يتيح الفرصة لبروز خطر حذر منه تيزينى نفسه أثناء معالجته لــ ((المادية)) و ((المثالية)) فى الفكر اليونانى ، ولصالح اثبات اخفاق كل ((الافكار المستوردة)) فى فهم واقعنا الخاص فهما متكاملا ((صحيحا)) مثلما يفهمــه ((أسلافنا)) وفكرنا ((الخاص)) بنــا ! .

8 ــ هذه هى الملاحظات ، أو المآخذ ، الاساسية (25) التى أمكن تسجيلها من خلال « دراسة مشروع » تيزينى • وكما يبدو من عرضها أعلاه فانه قد تم الاكتفاء ، فى الغالب الاعم ، بتقديم الانتقادات دون تقديم البديل ، وبذلك يظهر وكان طرح مسائل من نوع « البحث عن الخصوصية أولا » و « ضرورة معرفة تاريخ الجانب الصامت (أو المصموت عنه) » فى تراثنا لم يكن سوى « تعجيز » ودعوة الى التوقف ، أو الى الاقتصار على العمل الفكرى أو « الايديولوجى » وحده الآن ، مع اهمال ميدان الصراع الاساسى لصالح قوى الجهل والتخلف •

ولان المقصود من تسجيل تلك المآخذ ليس هذا بالضبط ، فقد يكون من الضرورى تسجيل التوضيحات الثلاثة التالية :

أولا : لم يكن ممكنا تقديم بديل مكتمل ، واساسا ، بسبب « المجهود الخارق » الذى بذله تيزينى فى « مشروعه » ، من تنقيب وبحث وتحليل ، والذى يتطلب طرح بديل له القيام بمجهود اوسع واشمل منه ، ان لم يكن ، على الاقل ، مماثلا له• الشيء الذى يخرج عن الاطار المحدود والمتواضع لهذه الدراسة •

ثانيا : حين نطرح ضرورة فهم معمق لـ « حالتنا الخاصة» اولا حتى تكون مبادراتنا العملية اللاحقة قادرة فعلا على تغيير الواقع بفعالية ، فاننا نصبح أمام اشكال ان هذا الفهم المعمق لا يمكن تحقيقه ــ بشكل مكتمل نوعا ما ــ الا بعد تحقيق ذلك التغيير الفعال ، الا انه ، اشكال لا يتعذر حله اذا ما حصرنا علاقتنا مع تراثنا الفكرى القديم فى مجال التقييم وتمييز السلبى عن الايجابى ، من جهة ، واذا ما اعتبرنا ان المجال الاساسى للبحث عن هذه « الخصوصية » هو التاريخ والمجتمع ــ وليس من جهة ثانية ، ثم ، من جهة ثالثة ، اذا نظرنا الى « الفهم » الفكر ــ ، على الاقل منذ أوائل القرن التاسع عشر الى الآن ،

فى ارتباط جدلى مع الممارسة العملية » : يسيران معا ، ويغنى كل منهما الآخر ويطوره ، دون ان يصلا يوما ، الى حقيقة « مطلقة » يتوقفان بعدها عن السير والحركة .

ثالثا : رغم تسجيل تلك المآخذ فانه لا يمكن نفى الاهمية (الفكرية والسياسية) التى ياخذها « مشروع » تيزينى فى المرحلة الحالية من تاريخ الامة العربية ، والتى تاتى من كونه ينفرد بمواجهة الجانب الفلسفى من الترث الذى لازال حيا مؤثرا فينا ــ بشكل أو بآخر ــ ، وبالكشف عن عوامل الاستمرار العامة التى تشمل ، بعموميتها . كما ذكرنا فى البداية ، ــ كل منا فى الحياة ــ على تحقيق نوع من الوحدة بين مختلف ممارستنا الحياتية اليومية وبين ما نؤمن به من افكار ومبادىء ، وبذلك نتمكن من التحول الى كائنات اجتماعية فعالة فعلا ، ومؤثرة فى التاريخ .

وبالتالى ، فان نقاشنا مع ط.تيزينى لا يدعو لى ايقاف أمثال محاولاته ، بل ، على العكس من ذلك ، يرى من الضرورى أن تكثر وتتعدد الاراء ووجهات النظر فى التراث ، حتى تتسع معرفتنا له وتغتنى ، كما أن تسجيل تلك المآخذ لا يهدف الا الى رؤية تلك المحاولات وقد بلغت أكبر قدر ممكن من الكمال والقدرة على التاثير الفعلى فى الواقع .

3 ــ كلمــة أخيــرة

لقد توصلنا ، فى نقاشنا مع تيزينى ، الى تسجيل عدد من المآخذ التى يمكن ردها فى جملتها ، وبشكـل عـام ، الـى :

حضـور المادية وغياب الجـدل .

فبهذا الغياب انما يمكن تفسير مـا يمكن تلمسـه مـن

((وضعية)) و ((منطق ثنائي)) على ثنايا المشروع . ((وضعية)) تصف ولا تفسر ،و ((منطق)) يرى أن المادى تقدمى بشكـل مطلق وأن المثالى رجعى بشكل مطلق أيضا — وأن لم يتم الاقرار بذلك صـراحة — .

وإذا ما خرجنا عن الاطار ((الداخلى)) لهذا النقاش ، ونظرنا الى ((المشروع)) ((من الخارج)) ساعين الى البحث عن العوامل التى أدت الى وقوعه فى هذا المزلق (المنهجى — المعرفى) فانه من الضرورى أن نشير هنا الى ما قاله ع. العروى (26) من أن الجدلية — فى الدول المتأخرة علميا واقتصاديا — تظهر فى العمل السياسى عند تهيئة البرنامج (أثناء الاعداد لثورة مثلا)، أما أثناء انجاز البرنامج (تحقق الثورة) فان منطق العمل يضحى هو المنطق الوضعى العادى ، وهو قول — وأن لا نتفق مع طبعه التعميمى هذا تمام الاتفاق — يمكن الاستفادة منه فى فهم العوامل المؤثرة فى صياغة منهج ورؤية تيزينى الى التراث ، وهى هنا المناخ السياسى والاجتماعى والفكرى لالمانيا الشرقية — التى تلقى فيها تكوينه الفكرى ، وأعد رسالته — ، أو لاوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتى بصورة عامة .

فبوصول الاتحاد السوفياتى الى مرحلة ما بعد ثورة 1917 وبالضبط الى ((المرحلة الستالينية)) بدأ يتردد أن الصـراع الطبقى قد انتهى فى المجتمع الجديد ، وبدأ ينظر الى الواقـع نظرة سكونية جامدة ، عبر عنها فلسفيا ستالين نفسه فى كتابه ((المادية الجدلية و المادية التاريخية)) (27)، حين عدل وغير فى قوانين الجدل ، فأزال قانون نفى النفى ، وأزال الوحدة عـن النقيضين المتصارعين .

وقد كان لهذا الوضع ، بطبيعة الحال ، تاثير على الوضع الفكرى العام فى الاتحاد السوفياتى ، ومن بعده أوروبا الشرقية

حين وقعت تحت الهيمنة السوفياتية بعد الحرب العالمية الثانية .

الا اننا ونحن نسجل هذا الواقع الخاص بتلك المنطقة من العالم ، لاننسى أن نشير الى أن تطبيق تلك الرؤية على التراث العربي — الاسلامى القديم ، وما تكشف عنه من فهم جديد لمسألة العلاقة بين الماضى والحاضر والمستقبل ، ليمكن اعتبارها شيئا جديدا فى علاقات الحركة الماركسية العربية بالواقع الذى نمت وتطورت فيه .

ويكفى أن نقارن فى هذا المجال بين كتاب بندلى جوزى (1928) الذى ظل محاولة « استثنرائية » معزولة لا يهتم بها حتى المنتمون الى الحركة الماركسية انفسهم ، وبين كتاب تيزينى (1971) الذى جاء تعبيرا عن ، وتلبية لـ ، حاجة فكرية وسياسية ملحة ، يمكن اثباتها بالحماس الذى استقبل بـه الكتاب من طرف أوسع فئات المثقفين التقدميين العرب ، ويمكن تفسيرها بمحاولات « الخطا » و « الصواب » الطويلة والمتعددة التى مرت بها الحركة الماركسية العربية ، والتى دفعتها الى الاقتراب أكثر ، وشيئا فشيئا ، من حركة الواقع العربى ، ومحاولة فهمها معمقا ، صحيحا بالفعل .

وبهذا فاننا ، ونحن نؤكد على ضرورة الجدل (ضمن الماديتين الجدلية والتاريخية) حاليا فى خلق فهم متكامل لتراثنا الخاص ، لا نملك (28) الا ان نتفاءل من امثال محاولات تيزينى، والا ان نعتبرها خطوة هامة و « ضرورية » فى سبيل تحقيق ذلك الفهم الجدلى المتكامل لتراثنا العربى — الاسلامى فى المستقبل القريب .

مصطفى المسناوى — ابريل 1977

هـــوامــش :

1) ـ تعتمد هذه الدراسة على بحث تم تحضيره لنيل الاجازة فى الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس (تخصص فلسفة) من كلية الاداب بجامعة الرباط تحت اشراف الدكتور محمد عابد الجابري ، للسنة الدراسية 1976 ـ 1977 .

2) ـ صدر الكتاب الاول من دار دمشق ، دمشق ، سنة 1971 ، والثاني من نفس الدار فى تاريخ مقارب لسنة 1971 ، ونشر المقال بمجلة الموقف الادبي الدمشقية ، العدد 7 ، السنة 4 ، نوفمبر 1974 (الصفحات : 5 ـ 21) ، اما الكراس فصدر عن : دار ابن خلدون ، بيروت ، فى مارس 1975 ـ وسوف نرمز لهذه المطبوعات خلال هذه الدراسة بالحروف (م، ب، ج، د) على التوالى ـ، وقد اعلن تيزيني فى الصفحة ما قبل الاخيرة من كراسه عن فارودي انه شرع فى توسيع « مشروع رؤية » ليشمل اثنى عشر جزءا ، وان الجزء الاول منها « سيصدر قريبا » عن دار ابن خلدون تحت عنوان « من التراث الى الثورة » (1975) ، الا اننا لم نتمكن لحد الان ابريل 1977 من الاطلاع عليه .

3)ـ العدد 2 ، فبراير 1973 ، السنة 9 ، (ص ص : 121 ـ 126) اعيد نشر هذا « التقريظ » فى كتاب **التراث والثورة** ، دار الطليعة ، بيروت ، 1973 (ص ص 13 ـ 123)

4) ـ صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ الطبعة : 2 ، 1972 ـ (ص : 8) .

5) ـ العرب والفكر التاريخى ، دار الحقيقة ، بيروت ، الطبعة 1 ، 1972 ـ (هامش ص : 143) .

6) ـ حتى اذا وضعنا خطا فاصلا بين العالم العربى « قبل الاستعمار » والعالم العربى « بعده » ، وافترضنا ان عوامل الانحطاط القديم لاتشبه فى شيء عوامل التخلف الحالى ، باعتبار أن العوامل الاولى داخلية والعوامل الثانية **خارجية** ـ بما يقصر أهمية مسالة « الخصوصية » على الماضي ، فيفقدها أية أهمية آتيه ، ومما يلحق هذه الاهمية بـ « ما هو مشترك وعام » بيننا وبين باقى الدول التى عرفت الاستعمار (دول « العالم الثالث ») ـ رغم هذا فاننا نجد انفسنا امام واقع نجاح عدد من الحركات « التحديثية » و «التغييرية» فى دول هذا « العالم الثالث » الاخرى ، فى نفس الوقت الذى منيت فيه حركات مماثلة بالاخفاق على صعيد العالم العربى .

7) ـ فى هذا الاطار، من التركيز على « العام » دون « الخاص » ، و نفهم أيضا السبب الذى أهمل تيزيني لاجله الطابع « التوفيقي »

للفلسفة العربية — الاسلامية ، لصالح التركيز على طابعها «الصراعي»

8) — **مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية** مقال منشور بمجلة « أقلام » المغربية ، العدد 1 — مارس 1976 (الصفحات 7 الى 51) .

9) — أنظر الاطروحات ملحقة بكتاب **انجلز : لودفيغفيورباخ ونهاية الفلسفة** الكلاسيكية الالمانية ، المنشورات الاجتماعية ، باريس 1966، (ص ص : 87 — 91) .

10) — صدر عن دار المعارف بمصر ، الطبعة الاولى ، 1971 .

11) — انجلز — م.س — (ص : 30) .

12) — انجلز — ن.م — (ص ص : 45 — 46) .

13) — يقول **ابن رشد** في « **تهافت التهافت** » : « ... فيلزم أن تكون أعمال الفاعل الذي لا مبدأ (لا بداية) لوجوده ليس لها مبدأ! كالحال في وجوده » — ص 8 — (أنظر م — عمارة م.س ص : 136) .

14) — **ايف لاكوست — العلامة ابن خلدون** — (ترجمة : د. ميشال سليمان) دار ابن خلدون ، بيروت 1974 . (أنظر خاصة : المدخل ، ودعوة الكاتب الى البحث عن تعبير غير جغرافي محل تعبير « النمط الاسيوى للانتاج » — (ص ص : 5 ... 14))

15) — نحو علم اجتماع للعالم العربي ، مقال بمجلة **مواقف** البيروتيــة ، العدد 30 / 31 ، شتاء ربيع 75 . (ص ص : 7 ... 14) (ترجمة : م. برادة)

16) — في ندوة عن « **التغير الاجتماعي في العالم العربي** » ، أقيمت بتاريخ 77.2.17 بكلية الحقوق بالرباط — انظر تغطية **زكية داود** للندوة : مجلة لامايف ، العدد 86 ، فبراير مارس 77 ، (صص : 10. 15)

17) — صدر عن دار الطليعة ، بيروت ، 1973 ، (ت. : محمد زكية ، مراجعة : العفيف الاخضر) .

18) — يقول **ارسطو** : « ... ان الاخرين يعتقدون بأن الطغيان يخالف الحق الطبيعي ، وفقط بقوة قانون وضعي (موضوع) يمكن للواحد ، حسب رأي أولئك ، أن يكون عبدا ، وللاخر أن يكون حرا . بعكس ذلك ، فانهما ، انطلاقا من الطبيعة ، لا يختلفان عن بعضهما أبدا . ولذلك فان سيطرة السيد على العبد هي ايضا ليست مشروعة ، وانما تقوم فقط على الارغام »(ص : 52) .

19) — **بندلي جوزي** — « **من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام** » ، دار الروائع ، بيروت ، دون تاريخ ; صدر الكتاب لاول مرة سنة 1928

بالقدس) — (ص : 92) .

20) — ن.م. : الفصلان 1، 2، (وخاصة الصفحات : 109 ... 139)

21) — هذه الفكرة ليست جديدة ، نظر مثلا : ب. جوزى . ن.م. (ص ص : 49 — 50).

22) — « حياة محمد » ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة 13 ، 1968 .

23) — م. هيكل — ن.م. (ص : 376) .

24) — احمد عباس صالح — م.س. — (ص : 89) .

25) — يمكن تسجيل عدد من المآخذ الثانوية التى لا ترقى الى أهمية تلك المآخذ الرئيسية والتى نكتفى بالاشارة الى بعضها فى هذا الهامش مثل : اهمال « المشروع » لتأثير تطور العلم الطبيعى فى المجتمع العربى الاسلامى الوسيط على تطور المفاهيم الفلسفية (خاصة الجانب المادى منها) ، وكذا اهماله — فى اطار تركيزه على « المادية » لعدد من المفكرين الذين يمكن اعتبارهم أقرب الى « المادية » — من أولئك الواردين فى « المشروع » من امثال : ابى بكر الرازى وابن الراوندى وجابر بن حيان والحسن بن الهيثم ... الخ .

26) — العرب والفكر التاريخى . م.س. (ص ص 27 — 28)

27) — انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب الصادرة عن دار دمشق — مع تقديم لخالد بكداش — دمشق ، دون تاريخ ، وخاصة الصفحات (23 . . . 34) .

28) — هذا التأكيد على الجدل لا يتم لاننا ، حسب تحليل العروى المذكور ، لم نصل بعد الى تلك المرحلة « الوضعية » ، بل ، واساسا ، لان المثال الذى استشهدنا به من الاتحاد السوفياتى لا يمثل « القاعدة العامة » التى لا بد من المرور بها .

البشير الوادنوني

ميرامر: مشروع تحليل

« أن تومن وأن تعمل نهذا هو المثل الاعلى ، الا تومن فذاك طريق آخر أسمه الضياع ، أن تومن وتعجز عن العمل نهذا هو الجحيم .

1 ـ حول منهجية البحث :

تقتضي الدراسة العلمية لاى نتاج ادبي توضيح المنطلقات والمفاهيم وضبط ادوات التحليل ، . ومن هنا كانت مسالة تحديد مفهوم الرواية من أولى المهام التى تفرضها منهجية البحث عند التعرض لتحليل ميرامار . وهي مسالة تستوجب كذلك كثيرا من الوضوح الفكرى والدقة النظرية. ومن الضرورى الاعتراف أولا بان المحاولات التي دابت على وضع مفهوم محدد لهذا الشكل الادبى الكبير كثيرة ومتنوعة وهي بالتالى لا تعد قاصرة من حيث الكم ولكن من حيث الكيف لان ما يعوزها بالدرجة الاولى هو الدقة الموضوعية فى التحليل والاستنتاج .

ومن بين جميع التعاريف الموضوعة يبدو التعريف الذى

يحصر خصوصية الرواية ـ كشكل فنى متميز ـ فى علاقتها بالواقع الاجتماعى أكثر قبولا لانه أقرب الى الصحة واكثر موضوعية وعلمية . لذلك فان الاقتصار على تحديد مفهوم الرواية باعتبارها شكلا نثريا قائما على السرد والتخييل وتوظيف الشخصيات وادارة الحبكة ... فهم ناقص لان ما يميز الرواية بالفعل هو خصوصيتها الاجتماعية والتاريخية . وهذه الخصوصية ليست شيئا آخر سوى خضوع الشخصيات فى هذا الشكل الادبى لضرورات الزمان والمكان وملابسات الظروف الاجتماعية . وهذه حقيقة أكدها منظرو الرواية قديما وحديثا على اختلاف مشاربهم وقناعاتهم الفكرية . يقول (غراهام هو) ان الرواية « لا تقتصر على الزام ذاتها بقوانين الاحتمال فى الحياة اليومية فقط ـ كما لا يفعل اى شكل ادبى ـ بل انها تشرع بصورة بمونجية فى الزام ذاتها الزاما أبعد ، فهى تلتزم بزمان ومكان مخصصين » (1) . وادراك خصوصية الرواية هذه ، هو الذى دفع الناقد المذكور الى استنتاج أساسى هام ومؤكد صاغه فى شكل اعتراف حين قرر ان « اى نقد للرواية يهمل روابطها بالواقع التاريخى هو نقد يزيف القيم الحقيقية للرواية ، هو نقد يفرغ ما يجب أن يكون ملان » (2) والحق ان التوصيف السابق صحيح الى حد ما ، ومعروف كذلك الى دجة انه اصبح متجاوزا ولا يعدو ان يكون تقريرا لتحصيل حاصل . ثم انه اذا كان يفيد فى تفريد الرواية عن بقية الاجناس الادبية الاخرى فهو مع ذلك معيب من جوانب كثيرة : لانه يحتفظ بنوع من العمومية والاطلاقية تحول دون فرز الرواية عن غيرها من الاشكال الادبية التى ترتبط هى الاخرى بالواقع بكيفية صميمة وتمتح منه مباشرة ، ولانه اذا كان توصيفا ينطبق على الرواية الواقعية فهو قليل الغناء فى تمييز انواع الرواية الاخرى . انه اذن غير دقيق دقة علمية تامة .

لقد كتب نجيب محفوظ مثلا عدة روايات واقعية واجتماعية فكيف نميز بينها ، وما هى مقاييس تحديد خصوصيتها ودرجة واقعيتها ؟

ليس القصد هنا المضاربة بالالفاظ بل محاولة السير بالتوصيف السابق الى أبعد مدى ودفعه للتحرك فى الاتجاه الصحيح من اجل الوصول الى محصلة نهائية مقبولة . لقد اتضح ان التعريف المذكور ، وهو الذى كان يبدو مقبولا اكثر من غيره بدا يكشف الان عن عيوبه للاسباب المذكورة ولاهماله اخيرا لدور العامل الذاتى فى الادب . وبادراجنا لهذا العامل نستطيع ان نقول اجمالا ان الرواية انعكاس واع للحقيقة الموضوعية ، أى أنها كشكل نثرى قائم على السرد والتخيل... تعكس ادراك الفنان المحدد لظواهر الحياة وتقييمه لها بوصفه ممثلا لبعض القوى الاجتماعية والجماعات البشرية . وهذا التحديد يتضمن الاعتراف الضمنى بعنصرين اثنين تتشكل منهما وحدة العمل الادبى أو بنيته العامة ، وهما المضمون الفكرى ، والبناء الشكلى ، فضلا عن أنه لا يتعارض مع المفهوم الكلاسيكى الماثور الذى يرى فى الرواية نثرا للواقع وتقريرا له . ان الرواية هى اذن انعكاس للواقع الموضوعى ولكنه انعكاس واع مدرك . وانعكاس الحياة المدرك فى الفن يعبر عنه كما هو معروف فى الشكل . وتحديد مضمون الادب كانعكاس مدرك للحياة وللواقع الخارجى يقتضى بالتالى تحديد الصورة كشكل لهذا المضمون . فالصورة او الشكل فى الرواية هى شكل ادراك الحياة فى الفن . ولهذا فالشكل الروائى يختلف عن شكل الادراك فى الوان التعبير الاخرى . واذا كان الانعكاس الواعى للواقع هو الفهم الواضح لجوهر الظواهر المنعكسة فانه لابد ان يحمل حتما تقييما لتلك الظواهر اى لذلك الواقع ، يعبر عن

علاقة الانسان بالعالم المحيط به وذلك طبعا من وجهة نظر مقاييس محددة ، سياسية واخلاقية وجمالية .. وطبقا لموقف واضح تصوغه وتحدده المصلحة الشخصية والطبقية للكاتب .

وعلى هذا فالرواية تعنى اولا نقلا للواقع او اعادة تصوير له ، كما تعنى كذلك أنها فى نفس الوقت تفسير له يتضمن حكما عيه وتقويما له . ومن الواضح أننا فى مجال الادب والفن نعبر عن عملية نقل الواقع او اعادة تصويره بالصياغة الشكلية ونعبر عن عمليتى التفسير والتقييم بالمضمون الفكرى ، وهذه العمليات الثلاث لا تعدو ان تكون حقيقة وحكما عملية واحدة يحكمها منطق جدلى واحد ، هى عملية الكتابة .

والسؤال الان هو : كيف فهم محفوظ الواقع من خلال ميرامار ، وكيف فسره وقيمه ؟ ثم كيف نستطيع نحن أن نكتشف عن تفسيره بعد ان اقررنا مبدئيا الافتراض الذى يؤكد علاقة هذه الرواية بواقع معطى ؟

لكى نجيب علينا ان ننظر الى هذا العمل ((كا ننظر الى الواقع رغم اننا نعلم تماما انه ليس بواقع وانما هو مجرد شكل خاص من اشكال انعكاس الواقع)) . (3)

ولهذا فان تحليل عالم نجيب محفوظ الخيالى والمجازى كما يتبدى فى ميرامار وذلك لفهم جوهر الاحداث وطبيعة السجايا وأسباب تصرفات الابطال على هذا النحو او ذاك من شأنه فى النهاية أن يفتح امامنا آفاق فهم المؤلف للواقع المصور ويوصلنا الى حقيقة النص الروائى ، لان فهمنا جوهر العالم الخيالى للرواية لا يمكن ان يكون شيئا آخر غير فهم الكاتب للواقع الذى صدر عنه وصوره فى هذه الرواية .

2 ـ بنيــة النــص الــروائــى فى ميــرامــار :

تنهض (ميرامــار) على بنية عامة يتضافر على تشكيلها مكونان اساسيان هما : الشخصية والحدث . الاول هو مجموع الشخوص التى تعج بها الرواية ويتمثل بصورة خاصة فى الابطال السبعة (ميرامــار تحتوى على ما يربو على عشرين شخصيه) الذين يضمهم الفندق . ويتجلى المكون الثانى فى الوقــائع والاحداث والعلاقات التى شهدها البنسيون بسبب تــواجــد الشخصيات المذكورة فيه وبسبب ما نتج عن علاقاتها من مختلف اشكال الصراع والتعاطف . ومن الناحية الفنية يقوم التكنيك المتبع على تعدد زوايا النظر الى الواقع لان نجيب محفوظ اختار من بين مجموع الشخصيات الكثيرة فى روايته اربع شخصيات ادار حولها الحدث واخذ يستنطقها لتحكى ماجريات الواقع من وجهة نظرها الخاصة لتحدد عن طريق الاعتراف المباشر الاستبطــان الذاتى والحوار والمونولوج الداخلى موقفها من الواقــع ومــن الآخرين . وقد ركز المؤلف على (عامر وجدى) بوصفه الزاوية الاساس ليعرفنا فى البداية ومن خلاله ببقية الابطال والشخوص فاعطانا وصفا موجزا للوقائع والعلاقات التى نشات فى الفندق (الفصل 1) ولخص نهايتها والمصير الذى آل اليه كل بطل فى (الفصل الاخيــر) .

هذه البنية العامة تتجزا الى بنيات اخرى فرعية صغيرة تعتبر عناصر اساسية فى صياغة المضمون الفكرى العام او رؤية المؤلف للواقع والعالم . وهذه البنيات الفرعية لا تتحقق فى ذلك اتقسيم الشكى الذى المصطنعه المؤلف حينما قسم روايته الــى فصول روائية الى فصول روائية خاصة بعامر وجدى ، حسنى عــلام ، منصــور باهى ، سرحان البحيرى ، ثم عامر وجدى

القول يؤكد « لا تصدق ما يقال عن العدالة والاشتراكية المسألة تتلخص فى كلمة واحدة : القوة . ان من يملك القوة يملك كل شيء ، ولا بأس بعد ذلك من ان يتغنى أمام الناس بالعدالة والاشتراكية ، والا فخبرنى بالله هل رأيت احدا منهم يسير فى الاسواق شبه جائع مثل سيدنا عمر ؟ » حسنى علام يظهر فى النص بمظهر النموذج المغامر ، والد نجوانى التشبث الذى يتقبل الاحداث بلا مبالاة ويعيش ليومه ونزواته ، متحررا من كل شيء الا من عقدة الجهل .

5 ـ منصور باهى : مذيع فى محطة الاسكندرية . جاء الاسكندرية رغما عنه وبامر من شقيقه الكبير ضابط الشرطة . كان منصور باهى منتميا لمنظمة يسارية معارضة اكتشف أمرها وألقى القبض على قادتها ومنهم اساتذة وصديقه فوزى . وشقيقه هو الذى نصحه بل اجبره على الانتقال الى الاسكندرية ليقتلعه من « الوكر » وسلمه لهذا توصية لماريانا لتقبله فى الفندق . وعندما وصل منصور الى المدينة أخذ يفكر فى وضعيته وفى التزاماته القديمة وفى خيانيه لمبادئه ، اى فى واقعه الخاص وفى الواقع العام . « وكمادتى جعلت افكر فيما هو كائن وما ينبغى ان يكون » . تعرف باهى منصور فى الفندق على بقية النزلا وتعاطف مع زهرة وعامر وجدى . اما حسنى علام فهو فى رأيه : امتداد لطلبة مرزوق ، وسرحان البحيرى « التفسير المادى للثورة » منصور باهى يؤمن بالثورة الجذرية الشاملة التى كانت بالفعل ان تحقق فى 1919 لولا خيانة البورجوازية ، لذلك فهو يحقد على سعد زغلول ويحمله مسؤولية اجهاضها « لقد طعن الرجل الثورة الحقيقية وهى فى مهدها » .

6 ـ سرحان البحيرى : وكيل حسابات شركة الاسكندرية للغزل، من اصل ريفى وينتمى الى نفس البلدة التى تنتمى اليها زهرة .

كان من قبل يعيش فى بيت عشيقته صفية ولما رأى زهرة ، أعجب بجمالها وقرر الانتقال الى ميرامار حيث تمكن من ربط علاقة حب معها والتعرف على سكان الفندق . دخل فى صراع ومشاجرات مع معظم شخصيات الرواية بسبب طموحه استئثارها بزهره . دبر مع على بكر مؤامرة تهريب وبيع الغزل ولما انكشف أمرهما قرر الانتحار : « قضى علينا .. سأفعل ما يمليه على الشيطـــان » .

7 ــ زهـــــرة : فتاة قروية من الزيادية . هربت من قريتهـــا خوفا من الزواج بالاكراه وجاءت الى الاسكندرية ملتجئة الــى مـــاريـــانـــا التى عرفتها عندما كانت تجيىء مع أبيها حاملين اليها الجبن والزبد والسمن والدجاج . دخلت زهرة الفنـــدق عندما قبلتها ماريانا خادما فيه فكانت بذلك محور الصراع ومحط أنظار النزلاء وخاصة الشبان الثلاثة : حسنى علام ومنصور باهى وسرحان البحيرى ، بالاضافة الى محمود أبو العباس بائـــع الجرائد . هؤلاء جميعا أحبوها ورغبوا فى الزواج منها وأعلنوا عن هذه الرغبة جهارا نهارا . الا أن زهرة رغم احترامها لهم جميعا أصرت على الاخلاص لسرحان البحيرى لانها أحبته بصدق وتوسمت فيه الزوج الملائم . وعندما خذلها قررت أن تواصل نضالها فى الحياة ، كما فعلت فى ماضى أيامها لتحقق ما تريد .

3. التفسير والتقييـــم :

8 ــ التفســيــــر : التفسير هو الفهم المعبر عن ادراك الكاتب للواقع فى تجلياته الطبيعية ومظاهره الحيوية وقوانينه العامة . انه ادراك الظواهر الاجتماعية وفهم أساسها لداخلى وارتباطها السببى ببعضها ، فى صيرورتها التاريخية وعلاقاتها المادية .

وميرامار كما بين من العرض السابق محاولة لتفسيـــر

ينقسم هذا الواقع فى مرحلتين تاريخيتين : ما قبل ثورة 23 يوليوز وما بعدها . الاولى هى الماضى بالنسبة لمنطق الرواية ، والثانية هى الحاضر . كما ينقسم الى طبقات تمثلهـا القوى الاجتماعية التى تعكسها الرواية صراحة أو تلميحا . ان الانطلاق من مبدأ واقعية ميرامار ليس أمرا اعتباطيا املته رغبة مجردة فى التصنيف والتوصيف بل هو مبدأ علمى ثابت يسنده ما فـى هذه الرواية من موضوعية وبعد عن النقل الحرفى لتجربة الواقع. فليست واقعية ميرامـــار فى تصديها للتجربة الاجتاعية فى المجتمع المصرى المعاصر ، وانما فى معالجتها لموضوعها بنـوع من الحياد والموضوعية يتجليان فى رواية الاحداث من وجهات نظر أربـع تعكس كل واحدة منها موقفا محددا وتعبر بالتالى عن انتماء ورؤية خاصة للواقع والتاريخ . ان وجهات النظر الاربع متداخلة فيما بينها ومتقاربة وهى من ثم لا تمثل جميع وجهات النظر فى الرواية لان هذه الاخيرة تحتوى على عدة مواقف ورؤى متناقضة ومتقاربة لا تعكسها مواقف الابطال أو الشخصيـات الاربــع التى تروى الواقع بطريقتها الخاصة ، ولكنها تظهـر مــن مــواقــف وآراء الشخصيات الرئيسية فى النص وهى سبع شخصيات كما ذكرنا.

فما موقف مجمل هذه الشخصيات من الواقع وما دلالته ؟

1 ـ عامر وجدى : صحفى قديم مشهور أو ((قلاوون الصحافة)) كما يسميه حسنى علام . اعتزل عامر العمل الصحفى لكبر سنه (جـاوز الثمـانين) ولمـرضـه ((عندى المصـران الغليـظ والبروستاتا)) (4) كان عامر مناضلا فى حزب الوفد ثم خرج منه واستقل عن جميع الاحزاب عقب حادث رابع فبراير . ولما تحققت ثورة 23 يوليوز ارتبط بها لانها فى رايه جاءت لتمتص خير ما فى الشيوعيين والاخوان المسلمين . وهو الى جـانب هذا ازهرى قديم ظل عازبا طوال حياته ، وعمل سابقا مأذونا شرعيا ((رسالته فى الحياة أن يوفق بين الشرق والغـرب فى

الحلال » وهو الان يعود الى مسقط راسه : الاسكندرية ليركن الى الراحة ويعيش ما تبقى من ايامه فى تلاوة القرآن واجترار الماضى والذكريات الحلوة بعد سنوات الكد النضال والصراع . « وقد عشنا دهرا طويلا حافلا بالاحداث والافكار نوينا اكثر من مرة ان نسجله فى مذكرات كما فعل الصديق القديم أحمد شفيق باشـا . ولكن لم تصدق النية ثم تبددت بين امهال وارجاء اليوم لم يبق من النية القديمة الا الحسرة بعد ان وهنت اليـد وضعفت الذاكرة واضمحلت القوة . ففى ذمة الله ذكريات الازهر، وضجة الشيخ على محمود وزكريا احمد وسيد درويش ، حزب الامة ما اعجبنى فيه وما نفرنى منه ، الحزب الوطنى بحماساته وحماقاته ، الوفد بثورته العالمية الخالدة ، الخلافات الحزبيه التى اوقعتنى فى حياد بارد لا معنى له ، الاخوان الذين لم أحبهم، والشيوعيون الذين لم افهمهم ، الثورة ومغزاها وامتصاصهـا للتيارات السابقة غرامياتى وشارع محمد على ، موقفى العنيد من الزواج . لوقيض لذكرياتى ان تكتب لكانت عجبا حقا » . عاش عامر وجدى فترة ما قبل الثورة بكل عنفها وقوتها ، بكل ما فيها من اخفاق ومجد ، وها هو الآن يعتزل العمل الصحفى، ويحال على التقاعد . لقد انتهى كل شىء بالنسبة اليه « وانطوت صفحة تاريخ بلا كلمة وداع ولا حفلة تكريم ولا حتى مقال من عصر الطائرة . ايها الانذال ، ايها اللوطيون ، الا كرامة لانسان عندكم ان لم يكن لاعب كرة ؟ ! » لقد حل عامر وجدى المشكلة السياسية عندما قرر الارتباط بالثورة ولكنه لم يعثر بعد على حل يواجه به المشكلة الدينية الميتافيزيقية « رجعت ولى عند الله دعاءان : دعاء بان يمن على بحل مشكلة الايمان ، ودعاء بالا يصيبنى بمرض يقعدنى عن الحركة فلا اجد من يأخـذ بيدى » ورغم ذلك بقى مترددآ فى مسالة الاعتقاد الدينى وحينما يسأل عن اليقين والشك يجيب بانهما مثل الليل والنهار لا يفترقان . اما

موقفه السياسى فيلخصه نضاله القديم كمثقف ملتزم وارتباطه بحركة التغيير الجديدة وعلى أساس هذا الموقف المبدئى يحدد علاقته بكثير من شخصيات الرواية وفى مقدمتها : زهرة ، طلبة مرزوق ومنصور باهى .

2 — ماريانا : مديرة بنسيون ميرامار ، يونانية الاصل ، اسكندرية المولد فى الستين من عمرها . كان زوجها الاول ضابطا انجليزيا قتله الطلبة فى ثورة 1919 وانتحر زوجها الثانى بسبب افلاسه . فتحت ماريانا البنسيون عام 1925 وهو عام محنة وكدر كان الفندق قبل الثورة فندق السادة اما الآن فماريانا تقول : « ضاع كل ماربحته أيام الحرب الثانية . صدقنى لقد ربحته بشجاعتى اذ أصررت على البقاء فى الاسكندرية عندما هاجر الكثيرون الى القاهرة والارياف خوفا من غارات الالمان . طليت النوافذ بالازرق واسدلت الستائر ودار الرقص على ضوء الشموع ولن تجد من يضاهى ضباط الامبراطورية فى البذل والكرم »

3 — طلبة مرزوق : اقطاعى قديم ووكيل وزارة الاوقاف فى عهد الملكية ، من الاعيان الكبار وأحد المنتمين لاحزاب السراى وعدو طبيعى لحزب الوفد الشعبى الجماهيرى . يبلغ مرزوق الستين من عمره وهو تلميذ قديم للتجزويت ومن عشاق ماريانا القدماء . جردته الثورة من ثروته ووضعته تحت الحراسة . لذلك فهو مناوىء للوضع الجديد يتحين الفرص للهجرة الى الكويت حيث كريمته وزوجها المقاول وهو فى نفس الوقت ابن اخيه . يكن طلبة مرزوق عداء خاصا لسعد زغلول ويحمله مسؤولية ما حل من مصائب لانه « دأب على اثارة الحسد بين الناس ، والتطاول على الملك وتملق الجماهير ، رمى فى الارض بذرة خبيثة ما زالت تنمو وتتضخم كسرطان لا علاج له حتى قضى علينا » يفسر طلبة سبب هجرته الى الاسكندرية بقوله :

« لم يعد لى مقام فى الريف وجو القاهرة يصر على اشعارى بهوانى . عند ذاك فكرت فى عشيقتى القديمة ، وقلت : لقد فقدت زوجها فى ثورة ومالها فى الثورة الاخـــرى واذن فســـوف نعزف لحنا واحدا » وهو يفسر نواميس الطبيعة حسب رغبته الذاتية ويعتبر « ان اكبر خطأ فى حق البشرية قد وقع لدى تردد أمريكا فى الاستيلاء على سلطان العالم عندما كانت وحدها تملك القنبلة الذرية » أن طلبه مرزوق نموذج الاقطاعى اليمينى الذى يتحيز للرأسمالية والاستغلال ويرى فى الثورة مجرد مصيبة لا تبقى ولا تذر ، يقول مخاطبا عامر وجدى ومعرضا بالثـــورة « لقد اغتيلت شعبيتكم كمـــا اغتيلت أموالنا » .

4 — حسنى عـــلام : اذا كانت الثورة قد جردت طلبة مرزوق من املاكه (1000 فدان) ووضعته تحت الحراسة لشبهة تهريب فانها قد ابقت على المائة فدان التى يملكها حسينى علام . هاجر حسنى الى الاسكندرية بعد أن فشل فى الزواج من قريبته التى رفضته لانه غير مثقف . رفضته طبقته فكرهها وفر منها فجاء الاسكندرية لينفذ مشروعه التجارى . « لقد قذفت بى طبقتى الى الماء والقارب يميل الى الغرق ولكنى سعيد بحريتى . لا ولاء عندى لشىء . سعادة عظمى الا يكون لك ولاء لشىء . لا ولاء لطبقة أو وطن أو واجب لا أعرف عن دينى الا أن الله غفور رحيم . » حسنى علام سليل الاقطاعية لم تمسه الثورة فى شىء ومع ذلك فهو يكرهها ويكره من يؤمن بها او يرتبط بها مثل عامر وجدى ومنصور باهى وسرحان وزهرة . يكرههـــم جميعا لانهم يشيدون ويتغنون بها . أعترف يوما فى نوبة غضب بموقفه الحقيقى منها حين قال : « نحن مومنون بالثورة ولكن لم يكن ما سبقها فراغا كله » وعندما يخلو الى نفسه ويصدقها

مكرر ، بل تتجسم فى العلاقات التى تكونت بين الشخصيات بفعل التواجد فى الفندق اى فى الواقـــع •

يبدأ النص بعودة عامر وجدى الى الأسكندرية وتوجهه نوا الى فندق ميرامـــار حيث ماريانـــا العجوز اليونـــانية صـــاحبة الفندق وصديقة عامر القديمة • فى ميرامار يؤجر عـــامر وجدى غرفة للاستقرار والاقامة الدائمة • وبعد ذلك تاتى الى البنسيون زهرة الفتاة الريفية الحسناء ثم ماتبث نزلاء جدد أن توافدوا وهم على التوالى : طلبة مرزوق ، سرحان البحيرى ، حسنى علام ومنصور باهى ، وبوجود هؤلاء يعرف الفندق حركة وحيوية ، ويعيش يضا عدة مشاكل وصراعات لان النزلاء يكونون شبـــه سرة متنافرة لا يجمع بين افرادها سوى الفندق ووجود الفتاة الريفية زهرة • وعلى الرغم من ن المؤلف لم يخصص من الناحية الشكلية فصلا لزهرة تتحدث فيه عن موقفها وآرائها كما فعل بالنسبة لعامر وجدى وحسنى علام ومنصور باهى وسرحـــان البحيرى ، الا ان زهرة بقيت دائما حاضرة فى خلفية الاحـــداث توجه حركتها وتستقطب اهتمامات الابطال بل انها كانت السبب الحقيقى فى كثير مما ترتب عن علاقاتها بغيرها من صراع وألم •

وهكذا نستطيع ان نحدد اهم البنيات الفرعية فى الاحداث التـــاليـــة :

1 ـــ علاقة زهرة / سرحان وهى علاقة عاطفية كـــان من الممكـــن أن تنتهـــى بـــزواج •

2 ـــ مشاجرة سرحان / صفية / زهرة : الحادث الاول فى الفنـــدق •

3 ـــ قرار زهرة بالتعلم وظهور شخصية المدرسة عليه •

4 ـ حضور شقيقة زهرة رفقة زوجها الى ميرامار لاقناع زهرة بالعودة الى الريف ٠

5 ـ حضور محمود أبو العباس بائع الجرائد لطلب يد زهرة من ماريانا ٠

6 ـ مشاجرة سرحان / ابو العباس ٠

7 ـ مشاجرة سرحان / حسنى علام ٠

8 ـ مشاجرة سرحان / زهرة ٠

9 ـ مشاجرة سرحان / منصور باهى ٠

10 ـ طرد ماريانا لسرحان من الفندق ٠

11 ـ مؤامرة تهريب وبيع الغزل وانتحار سرحان ٠

12 ـ اعتراف منصور باهى بقتل سرحان ٠

كما نستطيع ان نحددها ايضا فى الشخصيات الرئيسية فى الرواية وهى ماريانا ، زهرة ، عامر وجدى ، حسنى علام، منصور باهى ، وسرحان البحيرى ، وذلك لان الشخصية والحدث فى الرواية بعدان لا ينفصلان ٠ انهما عنصران يكمل احدهما الاخر ويرتبط به فى علاقة جدلية قوية ، وهما فى هذا يشبهان مقولتى الزمان والمكان ، انهما مفهومان متضايفان لا يمكن تصور احدهما دون الاخر ٠ لذلك فالواقع فى يرامار يتبلور من خلال الشخصية بقدر ما يتكشف ايضا عبر الحدث ٠ انه يتراءى لنا من خلالهما معا وفى آن واحد ٠ وما الواقع الا جماع الاحداث والعلاقات والمواقف التى ينشئها الشخصيات ويقودها الابطال فى أثناء تفاعلهم داخل حدود الزمان والمكان ، اى داخل حدود زمان ومكان محددين هما الاسكندرية ومرحلة ما بعد 1952 او الواقع المصرى المعاصر منظوراً اليه من زاوية تطوره الاجتماعى٠

المجتمع المصرى المعاصر من خلال فهم خاص لتطوره الواقعى : المادى والتاريخى . بالنسبة للجناب الاول ، هنـــاك القـــوى الاجتماعية التى تمثل الاساس التحتى للانتاج والتى تخلو من اية اشارة الى الطبقة العاملة صاحبة الدور الكبير فى هـــذا الميدان . لقد ذكر نجيب محفوظ اهم الطبقات الاجتماعية التى يتكون منها المجتمع المصرى الحديث من اقطاعية وبورجوازية وفلاحين وراسمالية اجنبية دخيلة ولكنه لم يتعرض بشىء للعمال اللهم الا اذا اعتبرنا زهرة رمزا لهم وهو تاويل لا نستطيع ان نقرره بثقة تـــامة .

ان ميرامار رواية للواقع والتاريخ على اعتبار انها متابعة للواقع المصرى من خلال تاريخه الحديث وفهم للتاريخ بما هو واقع مادى متطور . ان الرواية تقتصر طبعا على مرحلة معينة تمتد من ثورة 1919 وتتوقف عند مشارف نهاية الستينات . وان كان واضحا ان التحول الذى طرا بعد ثورة 1952 هو الذى يشكل العصب الاساسى للنص بين فترتين شهدت اولاهما عتو وطغيان الراسمالية والاقطاع ، وعرفت الثانية اندحارهما وظهور قوى اجتماعية جديدة حاملة لواء التغيير والتجديد . ان هذا التطور المادى يؤكده الجانب التاريخى فى العمقية الاجتمـــاعية التى حركت المجتمع المصرى منذ ظهور الارهاصـــات الاولـــى للراسمالية على يد محمد على . واذا عرفنا ان هذا النظام قـــد استتب له الامر فى مصر بعد ذلك فنما وتطور على مر العهود التى اعقبت حكم محمد على الى غاية 1592 ادركنا اهمية الخلفية التاريخية التى تنطلق منها ميرامار ، خاصة وانها لا تقارن بين مرحلتين تاريخيتين مختلفتين نوعيا ولكنها تحاول اثارة تساؤلات عن المرحلة الجديدة نفسها باشارتها الى آفاق المستقبل وامكانية التغيير الجذرى .

يمكن القول ان شخصيات ميرامار تنقسم من حيث الاساس الطبقى الى ثلاث مجموعات : الرأسمالية المتسلطة تتكون من الارستقراطيين العقاريين وريثى الاقطاع ، طبقة العمال والفلاحين ، والطبقة الوسطى . يمثل الاولى كل من طلبة مرزوق وحسنى علام ، وتنتمى زهرة الى الثانية بينما تمثل بقية الشخصيات الاخرى : عامر وجدى ، سرحان ، منصور باهى القوة الثالثة . ظهرت الطبقة الاولى فى البلاد مع تولى محمد على الحكم لانه هو الذى وضع الاسس الاولى لقيام رأسمالية مصرية سرعان ما نمت وتوطدت اركانها فيما بعد . الا ان الملاحظ أن هذه الطبقة تكونت من اعلى أى أنها انحدرت من الطبقة الزراعية العقارية وليس من اسفل كما هى العادة . وبذلك تكون الزراعة العقارية هى الام الشرعية للرأسمالية التجارية والصناعية . هذه الطبقة كانت العمدة الاساسية للوجود الاستعمارى فى البلاد طوال عقود كثيرة . اما الطبقة الوسطى فقد نمت هى الاخرى بصورة ضئيلة فى القرن 19 وعرفت فترات صعود وهبوط بسبب الظروف الموضوعية التى كانت تواجهها غير أنها اتسمت بالطابع الثورى وتحملت أعباء النضال القومى داخل الحركة الوطنية ابتداء من 1919 ، وكانت تشكل القاعدة الجماهيرية لحزب الوفد . وخلال فترات الصراع وخاصة فى مرحلة ما قبل 1952 كان الصراع الطبقى فى مصر يدور بين الطبقتين الرئيسيتين : العليا والسفلى أى بين الاغنياء الراسماليين زراعيين ، وصناعيين وتجاريين وبين العمال والفلاحين . ولم يكن للطبقة الوسطى دور كبير فى هذا الصراع لانها كانت تتلقى الضربات بصفة مستمرة الشىء الذى اضعفها وجعل منها قوة ثانوية ليس لها وزن الا فى بعض الحالات الاستثنائية . والمعروف ان هذا الصراع ترتبت عنه نتيجة واحدة اساسية وهى اختلال موازين المجتمع المصرى من جراء التفاوت الكبير بين طبقة تملك

كل شيء وأخرى لا تملك اى شيء وثالثة ضعيفة تتارجح بينهما . وكاد يحدث الانفجار الطبقى ويؤدد بتصدع دموى وعنيف لـــولا قيـــام حـــركة 23 يوليـــوز .

وميرامار هو اسم الفندق الذى تسيره العجوز اليونانيـــة ماريانا . فماريانا اذن هى ممثلة الجالية اليونانية فى مصـــر . وهذه أيضا حقيقة واقعية وتاريخية لا يمارى فيها أحد . فمصادر التاريخ (5) تذكر أن اليونانيين بداوا بالنزوح الى مصر فى الازمنة الحديثة منذ أواخر القرن 18 . وتتحدث التقارير عن شخصيات يونانية كان لها ضلع كبير فى تنمية الاقتصاد المصرى واعتمد عليها محمد على بالذات فى مشاريعه الاقتصادية . والمعروف ايضا ان الجالية اليونانية كانت تمثل اكبر جالية أجنبية فى مصر واشتهرت بنشاطها التجارى وحيوتها وتضامن أعضائها كما عرفت بذكائها التجارى . ففى الوقت الذى آثرت الجاليات الاخرى من فرنسيين وانجليز .. الاقامة فى القاهرة والاسكندرية زحف اليونانيون نحو وسط البلاد وتغلغلوا فى الجنوب متخذين من مدينة الاسكندرية قاعدة ارتكاز لهم ، وفتح كثير منهم المقاهى والحانات فى القرى والمدن الكبرى ومارسوا تجارة الخمور وغيرها . ولعل كلمـــة ((اللورد كرومر)) فيهم تلخص مدى اهميتهم وقوة انتشارهم فى مصر : ((أينما حركت حجرا فى مصر ، وجدت تحتها يونانيا))(6)

والواقع أن الجاليات الاجنبية واليونانية خاصة كانت تمثل وضعا فريدا فى الاقتصاد المصرى وذلك ليس فقط فى كونها اداة استغلال للمجتمع المصرى ولكنها كانت ايضا عاملا مساعدا هاما للوجود الاجنبى الاستعمارى . فهى كانت تقوم باعمال الوساطة بين الرأسمالية المستعمرة الاجنبية وبين جماهير الشعب المصرى. وربما كان الدور الابشع الذى لعبته على الصعيد الاجتماعى وادى الى افساد المجتمع المصرى هو اشتغالها بالزنا وباعمال الربا.

وهو شيء افقد المصريين والفلاحين الطيبين اراضيهم وقيمهم الخلقية الاصلية . وهذا الدور المزدوج الخبيث يتجسد فى ماريانا بانصع صورة ، فهى بالاضافة الى استغلالها لنشاط زهرة ويفاعتها وقوتها الشابة كانت مستعدة لتاجيرها جنسيا لاى متقدم او زبون يطلب منها ذلك لقاء مقابل نقدى . وكاد يحدث ذلك بالفعل مع حسنى علام لولا يقظة زهرة وحرص عامر وجدى ، ومع ذلك فان زهرة ذهبت فى الاخير ضحية تهور سرحان البحيرى وكان لتسامح ماريانا ضلع ولاشك فى الخيبة التى منيت بها زهرة . وما علاقات حسنى علام المتعددة مع القوادات والعاهرات الاجنبية الا دليل آخر على ضخامة الدور الابتزازى الذى كانت هذه الجاليات تنخر به اساس الواقع المصرى .

نستخلص من التحليل السابق استنتاجين هامين : الاول تاكيد الافتراض القائل بواقعية الرواية والثانى : اقامة الدليل على زيف الادعاءات والمقارنات الهامشية والمجانية (7) التى وازنت بين ميرامار ورواية طاغور من جهة وبين شخصية ماريانا والعجوز اليونانية فى رواية زوربا . والاكيد ان هذه الاساليب ليست موجهة ضد نجيب محفوظ فقط ولكنها موجهة ايضا ضد عمل ادبى واقعى يتميز باصالته وصدقه الفنى .

ب — التقييم : قررنا من قبل ان فهم الواقع وتفسيره من طرف كاتب الرواية الواقعية يتضمن حتما تقييما له . والتقييم هو الموقف النهائى الذى يحدد مضمون الرواية ويكشف لنا بوضوح عن راى الكاتب . وجوهر هذا الموقف النهائى يكمن فى توافق الظاهرة المقيمة مع اهتمامات المؤلف . فالظاهرة خيرة وحسنة وايجابية اذا كانت تساعد على تحقيق اهتمامات ومصالح الكاتب وهى على النقيض من ذلك — فى راى الكاتب — طالما بقيت حائلا دونها . هناك اذن علاقة سلبية او ايجابية تشد الروائى

(نجيب محفوظ) الى الظاهرة المقيمة اى الى موضوع روايته : النواقع المصرى بعد 52 . وهناك أيضا مقياس عام اولى يتحكم فى عملية التقييم المذكورة وهو بكل بساطة مصلحة الكاتب كفرد ينتمى الى قوة اجتماعية معينة . وعليه فنظرة نجيب حموظ الى الواقع وموقفه من ذلك الواقع يتكيفان ويتحددان بحسب الفائدة أو المصلحة التى يحققها ذلك الواقع له وللطبقة التى ينتمى اليها. فالتقييم فى العمل الادبى هو بكل وضوح ، النظر الى الظواهر الاجتماعية والسياسية والاخلاقية والانسانية .. تبعا لارتباطها بمصلحة الانسان الاجتماعى . واختلاف رجل الادب عن رجل العلم فى هذا التقييم ليس اختلافا فى المبدا وانما اختلاف فى شكل التعبير عن التقييم ، بمعنى أن الفيلسوف أو العالم يعبر عن تقييمه بمفاهيم وأحكام قيمة فيطرح موقفه مبرهنا منطقيا على اهمية الظاهرة المدروسة بالنسبة لمنفعة الانسان فى الوقت الذى يلجا فيه الكاتب فى سبيل التعبير عن نفس الموقف التقييمى الى الصياغة الموضوعية والفنية ، المحددة بشكل معين هو هنا الشكل الروائى .

ما هو تقييم نجيب محفوظ للواقع الاجتماعى فى ميرامار وما السبيل الى استخلاصه من ؟ من المفيد أن نذكر أن الادب يعرض لنا الانسا بشكل مجرد ولكنه يعرضه لنا فى ثوب حى كشخص موجود فى الواقع ، بسلبياته وايجابياته ، بنفسيته وشهواته ، ونجاحه وفشله . وميرامار عندما تضع امامنا الشخصيات الاجتماعية لمجمل ابطالها وتعرضهم لنا فى مصائرهم المختلفة تبعا لتاثير الظروف الاجتماعية والانظمة والقوانين عليهم وتبعا لتصرفاتهم وصفاتهم وقناعتهم وتبعا لتاثير العلاقات الاجتماعية فيهم ، انما من أجل أن تعطينا تقييما لكافة الجوانب الحياتية وذلك طبعا من موقف الابطال والشخصيات . ان وجهات

نظـــر الشخصيات وواقفها المختلفة لابد أن تعكس موقف الكاتب ومصـــالحـــه الشخصيـــة و الطبقيـــة و تقييـــه و ذلـــك علـــى أســـاس تـــوافـــق ذلـــك التقييـــم مـــع منفعـــة الكـــاتـــب .

فى الرواية تختلف مواقف مختلف الابطال والشخصيات من الواقع وهو الظاهرة العامة موضوع التقييم بحسب المصلحـــة التى تعـــود عليها من ذلك الواقع المقيـــم .

وقد مـــر بنا ان عامر وجدى وحسنى علام ومنصور باهـــى وسرحان البحيرى وزهرة يرتبطون جميعهم بالثورة ، اى بالواقع، ولكن مع تفاوت واضح فى موقف كل واحد منهم ، وهذا الموقف تحدده بالضبط نوعية الرؤية والمصلحة : عامر جودى يؤمن بالواقع لانه فى نظره جمع بين ايجابية الشيوعيين والاخوان المسلمين اى انه وفق بين المطالب المادية والروحية للانسان . وحسنى علام ارتبط بالثورة ظاهريا على الاقل لانها خلقته مـــن طبقته التـــى رفضته لاميته ، ولم تمسه فى امـــلاكـــه : ((ثورة ، لم لا ، كى تؤدبكم وتفقركم وتمرغ انوفكم فى التراب ياسلالة الجوارى ، انى منكم ، وهو قضاء لا حيلة لى فيه)) . ومنصور بها يؤيـــد الثورة على اعتبار انها خطوة فى سبيل التحرر الشامل والخلاص النهائى ، هويستفيد منها ماديا بحكم وظيفته ووجود شقيقة فى موقع قيادى هام ، وان كانت مصلحته الكبـــرى لا تتحقـــق الا بالتعبير الجذرى ، وهذا ما يفسر ضياع منصور باهى وتازمه الناتج عن تناقض الواقع مع المبدأ وتخليه او خيانته المفروضـــة عليه لاماله ورفاقه فى النضال .

وليس سرحان البحيرى سوى الانتهازى المنتفع بالثـــورة الذى اساء فهمها واراد ان يحقق فى ظلها طموحاتها للبورجوازية الصغيرة ، فقام بمؤامرة ضد مبادئها ، ولما انفضحت خيانته لم يجـــد بدا من الانتحار كحل وحيد فرضه التهور واليأس .

اما زهرة فهى كما يقول عنها منصور باهى تحب الثورة بالفطرة .

وعلى الضفة المناقضة يقف كل من طلبة مرزوق وماريانا موقفا مناوئا لحركة 23 يوليوز املته المصلحة الفردية والطبقية التى جاءت الثورة لتقضى عليها او تحد منها على الاقل . ومصلحتهما تتمثل فى استمرار الوضع القديم وسيطرة الراسمالية الاستعمارية والطبقات المحلية المرتبطة بها اقتصاديا وسياسيا . ولذلك فمهما لا ينظران الى الثورة على انها اداة تحرر وطنى لان مسالة التحرر تاتى فى مؤخرة اهتماماتها ولا تهم من قريب او من بعيد ما ريانا على الخصوص ، ولكن ينظر ان اليها باعتبارها حركة ثورية حرمتهما من مصالحهما القائمة على الاستغلال والاثراء على حساب الغير . فضلا عن انها من حيث الموقف الاستراتيجى العام تخدم النظام الجديد الذى دشنته ثورة اكتوبر وانحياز ضد النظام الامبريالى الاستغلالى . ولم يخف طلبة مرزوق رأية فى الثورة وكان دائما يعلنه بتحفظ احيانا وبصراحة احيانا اخرى وخاصة عندما ينفرد بعامر وجودى الذى بدأ يثق به لانه مقتنع من انه لن يشى به ، فهو قال لم يعرف التاريخ عميلا جاوز الثمانين . وحين اكد له المرحوم البحيرى أنه لابديل للثورة من اثنين الشيوعيين او الاخوان ، كان هو مقتنعا بوجود بديل ثالث هو امريكا بالذات (لغريب ان نبوءة لم تبق مجرد امنية)

لاحظنا أن تحليل التقييم المعبر عنه فى مرمار هو ايضا تحليل الشكل فى تطوره الموضوعى من وجهة نظر علاقة الظواهر المقيمة بالابطال الذين تدخل اهتما ماتهم ومطالبهم كمقاييس أولية لاتقبل الجدل . ونجيب محفوض يجسد لنا هذه المقاييس فى شكل بطل موضوعى هو عامر وجدى وفى بطل ايجابى هو زهرة وابطال سلبيين هم سرحان البحيرى ومنصور باهى وحسينى علام .

ولا اشك أن هؤلاء الاربعة يحملون كثيرا من أهتمامات ورغبات لكاتب . ولنا أن نعتبر فى هذا المجال الصور الوصفية التى تتخلل النص والاستطرادات العاطفية والشاعرية وأوصاف المؤلف وتقييمها للشخوص والحوادث اثناء السرد وكل الاساليب التى يعبر بواسطتها نجيب محفوض عن صلته بالواقع المصور مجرد حيل لوتقنيات تساعد القارىء على التقرب من الابطال والاحداث التى أبرزها المؤلف ، وتجعله يقف على وجهة نظر معينة ينطلق نها للنظر الى الابطال والاحداث وتقييها .

لتحديد القيمة الفكرية لميرامار لانستطيع ان نحكم عنيها من وجهة نظر مقاييس الكاتب الموضوعية الاصح ان نحكم على هذه القيمة تبعا للدور الموضوعى الذى تؤديه الرواية فى الحياة الاجتماعية للواقع الذى تعالجه وهذا أمر يحتم ادراك موازين القوى السائدة والتناسب الموضوعى للطبقات ، ومدى مساهمة هذه الرواية فى نضال قوى التقدم ضد أعدائها ومدى فعاليتها فى تنمية الوعى الاجتماعى ، ما هو الرصيد الفكرى الذى تضيفه الى وعى العصر ، وما هى نوعية مضمونها الفكرى ...

نجيب محفوض فى ميرمار ينحاز الى ثورة 23 يوليوز ما فى ذلك من شك ولكنه ايضا يطرح — كما بينا عدة تساؤلات حول امكانياتها وحدودها . كما يتساءل عن امكانية واهمية تجاوزها بوصفها مرحلة اعتدال لم تتطرف يمينا ولا يسارا ، وفقت بين عدة مناقضات ولكنها مع ذلك تبقى مرحلة انتقالية قابلة للتغيير والتجاوز (موقف منصر باهى قبل ضياعته) .

ان أهمية ميرمار وقيمتها الفكرية تكمنان بالضبط فى مضون جميع هذه التساؤلات التى يثيرها نجيب محفوظ فى الستينات اى بعد ان تبلور الاتجاه الحقيقى لثورة 52 التى قامت على المبادىء

الستة الشهيرة وتبنت فى ميثاق 1962 الحل الاشتراكى كحتمية تاريخية فرضتها آمال الشعب والطبيعة المتغيرة للعالم فى النصف الثانى من القرن العشرين . ولذلك فالاشكالية الحقيقية للرواية لا تدور حول الثورة عموما لان هذا مبدا يصفق له نجيب محفوظ بحرارة مادامت الثورة هى بالتعريف التغيير آلى احسن لصالح اكبـــر عدد ممكن ، ولكن حول ثورة الضباط الاحرار التى لـــم تنجح كل النجاح فى تطبيق كل الشعارات الثورية التى التزمت بها. ومادامت امكانية التفسير متوفرة لماذا لايصار الى التنبيه اليها من اجل تحقيقها .

12 — 4 — 77　　　　البشير الوادنونى

الاشــــــارات :

1 ــ غراهام هو : مقالة فى النقد ص 138 .
2 ــ نفس المرجع : ص ص — 138 — 139 .
3 ــ النقد الادبى : جورج لوكاش . ص 21 .
4 ــ جميع الاستشهات حول الشخصيات مأخوذة من نص الرواية .
5 ــ على سبيل المثال : الاصول التاريخية للراسمالية المصرية وتطورها : د. محمود متولى .
6 ــ نفس المـــــرجــع .
7 ــ انظر : مع نجيب محفوظ : احمد محمد عطية . ص 113

احمــد سعــود

ملاحظات أولية حول مايسمى بمسرح «الهواة» بالمغرب

« لقد أصبح المسرح من اهتمام الفلاسفة الذين لا يشرحون بل يغيرون » .

بريخت

مقـدمـة :

ان ما يسمى بمسرح ((الهواة)) فى بلدنا هو الوجه الصحيح والصريح . وهو المشكل الفنى المرشح للعمل الطلائعى مستقبلا ، اى بعد القضاء على المشاكل الذاتية والموضوعية كالضربات التى تلحق به فى طريقه وكذلك الحلول الاحتوائية والفلكلرة المهرجانية التى تستهدف أساسا افراغه من محتواه الجماهيرى والمساهمة فى خلق حوار دائم حول هذا الشكل الفنى تعتبر فى آخر التحليل مسؤولية تاريخية على عاتق كل المثقفين بدون محالة .

من المفيد بدءا ، التعرض لاشكالية التسمية « احتراف / هواة » وكذلك اظهار الاتجاهات الفكرية التى تتقاسمه واخيرا التركيز على الاتجاه الصحيح داخل هذا المسرح بعيدا طبعا عن كل الموضيلات المفبركة والمفتعلة قصد الاحتذاء لا أقل ولا اكثر .

1 — اشكالية التسمية ومحتواها الايديولوجى

منذ الحرب العالمية الثانية ،صدرت عدة مصطلحات عن منظرين بورجوازيين على المستوى الاجتماعى والاقتصادى والسياسى تقسم العالم انطلاقا من مصالحها الضيقة والنظرة العادية لهذه المصطلحات ترى فيها أمرا طبيعيا نظرا لتداول هذه المصطلحات عالميا ومن ضمنها ضحايا هذه الاصطلاحات لكن النفاذ الى هذه الاصطلاحات توضح أساسا المنطلقات الايديولوجية والمصلحة مثلا على ذلك ما يسمى «الدول العالم الثالث» أو «(المتخلفة)» وهذا يوضح بما فيه الكفاية الهدف الرئيسى ، اى ابقاء استمرارية الغرب كمركز حضارى وبالتالى تبرير « رسالة الرجل الابيض » وان أى تقدم لعالم الدول المسماة « متخلفة « لا يتم الا بالارتباط العضوى بالامبريالية وتوجيهها الاقتصادى والسياسى الشيء الذى يترجم أساسا الاساليب الجديدة للاستعمار الجديد .

انطلاقا من هذه المغالطات الاصطلاحية يتم تقسيم وتصنيف المسرح المغربى الى « محترف » و « هاوى » ! ؟ والهدف المركزى من هذه التسمية هو تمييع الصراع القائم اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا فى حين يخيل الى ممارسى هذا المسرح (الهواة) أن الهدف من مسرحهم هو الوصول الى ذلك المسرح « الجاد / المحترف » ! دون وعى بوظيفة هذا المسرح الايديولوجية / لصالح من هذا المسرح ؟ وضد من ؟ هكذا يطرح للجمهور المسرح (المحترف) على أساس انه عمل

جاد وهو المجال الوحيد للابداع الفنى الشيء ، الذى يدفع بعدد كبير من الجمهور / تاثيرا من هذه الدعاية المغالطة / الى ولوج مسرح الصديقى ، لعلج والمبدوى فى حين ان اعمال مسرح (الهواة) فانه ينظر اليها على اساس أنها أعمال فى فى الطريق ليس الا ...!! هكذا يتم عزل هذا المسرح منهجيا عن الجماهيـــر .

ازاء هذا ما العمل اذن ؟ ؟

صحيح بالقطع ما طرحه (شارل بتنهايم) فى مشكـــل مـــا يمكن تعريبه بالاصطلاحية Terminologie بحيـــث تطرح ضرورة مراجعة المصطلحات وتغييرها لتعبر بأمانـــة عن الواقع كما هو على هذا الاساس قام (بتنهايم) بتغييـــر تلك المصطلحات ذات الطابع الايديولوجى وغير كلمة « دول متقدمة » بكلمة دول مستغلة بالكسر و « الدول المتخلفة » بالدول المستغلة بالفتح وعلى غراره قام بنفس العملية أندرى فرانك وسمير أمين .

وعلى مستوى المسرح المغربى يمكن القيام بنفس العملية لكى تكون الانطلاقة صحيحة اولا أى عوض « مسرح محترف » نقول مسرح رسمى وعوض « مسرح الهواة » نقول مسرح جماهيرى قصد اعطاء الصراع القائم ابعاده الحقيقية وبالتالى رسم وظيفة الفن انطلاقا م نهذا الوضوح .

2 — تصنيف المسرح الجماهيرى الى (مستلب ، نخبوى، نمـــونجـــى)

كما سبقت الاشارة سلفا ان المسرح الجماهيرى تتقاسمه اتجاهات فكرية عن وعى او بدونه ، وذلك انطلاقا مـــن ازماته الذاتية والموضوعية ، والنقد البناء سيساهم فى توفير العامل

الذاتى الذى تفتقر اليه بعض الفرق ، وكذلك يساهم فى صياغة شكل جديد لهذا الفن ورسم هدفه التاريخى .

أ) المسرح المستلب

من الاكيد أن استعمال التقنيات لا يتم الا عن طريق ضابط فكرى معين ، فالتوظيف الرسمى للانارة ناتج من قناعاتها الخاصة مثلا الصديقى فى جل مسرحياته يضخم من الانارة لهدف أساسى هو تحطيم المعنوية السيكولوجية للمتفرج وبالتالى فتح المجال للتفرج للقيام بالتعويضات السيكولوجية مع التصفيقات المجانية ... الخ هكذا يصبح المسرح الرسمى مدجنة لتفريخ انسان / مغربى فج عاطفى مصاب برومانسية مريضة . كل هذه السلبيات نجد لها انعكاسا ميكانيكيا داخل الصنف المستلب داخل المسرح الجماهيرى بحيث انه يرى فى العمل الرسمى نصوص الصديقى نموذجا للاحتذاء . على هذا الاساس تجد المخرج وردة ومسرح الكفاط يكثرون من الاضواء على اختلاف الوانها حتى أننا فى نهاية التحليل لا نستطيع فرز الخشبة عن الحالة .

عموما يسقط الكفاط ووردة وعدد كبير منهم فى اللعبة الايديولوجية عن وعى أو بدونه دون النظر الى التقنيات الاخرى البسيطة (تقنيات بريشت) التى تخاطب بالاساس عقل المتفرج وتدخل معه فى حوار وبالتالى تدفعه الى التموقف ... والفعل .

الاكيد من خلال ما سبق أن هذا الصنف من المسرح يفتقر الى الضابط الفكرى الصحيح وبالتالى عدم فهم وظيفة الفن عموما والمسرح خصوصا باختصار غياب العامل الذاتى المطلوب توفيره ، هذا الغياب يفتح المجال على مصراعيه للمحاولات

الاحتوائية المشوهة لوجه هذا المسرح ، بالاضافة الى المساهمات النقدية الارتدوكسية التى ترى فى هذا العطاء المستلب أمرا طبيعيا ناتجا عن ظرف موضوعى وكفى دون المساهمة فى تبيان فعالية الفن ضمن الاطار الايديولوجى فى تجاوز ما هو قائم الى ما يجب ان يكون .

ان هذه المحاولات النقدية التى ترى فى غياب الضابط الفكرى فى المسرح المستلب نتيجة عدم فضح العامل الموضوعى تساهم بطريقة أو باخرى فى تجميد فعالية هذا المسرح . صحيح بالتاكيد ان ماركس جعل من مقولة فيورباخ « ليس الوعى هو الذى يحدد الكينونة بل الكينونة هى التى تحدد الوعى » . الحجر الاساسى للمادية التاريخية ولكن من الضرورى على مستوى بادئ المحيط تعديل هذه الاطروحة وتطويرها تجاه التوكيد على أن الوعى بدوره يحدد امكانية الكينونة كما قام بذلك لينين حين قال : « الوعى يخلق الموضوعى » .

2) المسرح النخبوى

الملاحظ عموما فى هذه الفصيلة من المسرح الجماهيرى ابها تتطرق الى مواضيع هامة الا أنها لا تعى لمن تكتب اى يغلب عليها طابع التعقيد اللغوى والرموز الصارخة التى لاتفهمها الا النخبة اما الاغلبية الساحقة فتخرج ساخطة / الخيل والبارود / برشيد . ويغال الطاحونة / الكفاط وهذا ناتج بالاساس عن عدم ربط المسرحية دياليكتيكيا بالجماهير الواسعة ، بالاضافة الى طبيعة الرؤيا الفكرية ، فبرشيد مثلا الذى سجل هيمنة الفكر الاسطورى على العالم العربى وأعلن عن هذا من خلال مقالاته والتى ختمها بصياغة هذا الواقع المتعفن على مستوى مسرحية الزاوية التى « تدور احداثها داخل زاوية تمثل الترسبات العقلية العربية ، الاحداث تجرى داخل هذا

الاطار الضيق الذى يتسع لكل العالم العربى الغارق فى الاشكالية وفى التملق بالغيبيات ، فهناك مجموعة من الشخصيات . . . وتعيش هذه الشخصيات على أمل أن تخرج من وضع جامـد ولكنها لا تسلك لذلك معقولا اذ تتخذ من الاولياء والصـالحين واسطة لاجل التغيير ... وياتى الخلاص عن طريق المقرىء الاعمى الذى يمثل الدين فى صفائه كما ياتى عن طريق (عمـى العريف) . الذى يمثل ضمير الشعب فهو رجل حكيم يعمل على بث الوعى داخل القرية .

وتنتهى المسرحية بالخروج من الزاوية التى هى معقـل ومهرب كل شعب محروم وبهذا تكون المسرحية دعوة للخروج من الازمة التى تجتازها الامة العربية بالاستناد على التفكيـر العلمى بدل التفكير الاسطورى » لكن كيف يمكن الانتقال ، أو وضع خط فاصل بين التفكير العلمى والاسطـورى ، يجيـب (برشيد) فى أحد مقالاته فى هذا الصدد « ضرب الاسطورة لا يمكن ان يتم الا من خلال الاسطورة » .

اذن يمكن تسجيل سلبيات (برشيد) على النحو التالى :

1) ضرب الاسطورة من خلال الاسطورة حل مثالى / هيجلى : ضرب الفكر بالفكر .

2) فى مسرحية الزاوية اعطاء حل على صعيد الخشبة وهذا من خاصية المسرح الزائف الذى يحاول تفجير مكبوتات الجمهور على صعيد الخشبة لا اقل ولا اكثر والغريب ان برشيد يعى الطرح البريختى وهذا يظهر بالملموس من احدى مقالاته بمجلة اختيار . أما سرحية الكفاط « بغال الطحونة » فانه يطرح بعض القضايا الجنسية السيكولوجية معتمدا على أن اصل الظواهـر سيكولوجى بالاساس وهذا تحليل خاطىء بحيث ان علم الاجتماع

السيكولوجي يوضح أساسا أن كل مــا هو سيكولوجى هــو سوسيولوجى فى المقام الاول ٠

ان ضرورة التحليل السوسيولوجى هى الاكثر علمية بالنسبة المجتمعات الطبقية امـا التحليل السيكولوجى يصح بالنسبـة للمجتمعات التى بدأت تضمحل فيها الطبقات الاجتماعية ٠

عيب الكفاط الرئيسى هو الاعتماد على التحاليل الفرويدية والتضخيم فى الانارة كما وضح سابقا ٠

3) المســرح النموذجى

عربيا استطاعت هزيمة 67 ، الاطاحة بالبرنامج الذى عجز عن تحرير الارض الفلسطينية والعربية ، وأعقبهـا لاحقـا تغييرات على مستوى التنظيمات والثقافة وأصبح يطرح على المواجهة العربية الاسرائيلية الزعامة للجماهير العربية العريضة احل معضلة الثورة العربية عمومـا ٠

هكذا ظهر سعد الله ونوس بمسرحيته ((حفلة سمر من أجل 5 حزيران)) والتى يدين فيها النظام العربــى وتخــاذله وبالتالى ابراز ضرورة مشاركة الجماهير الفلاح / العامل فى حل اشكالية الثورة العربية معتمدا على المنهج البريشتى الذى طوعه وعدله حسب خصوصيات العالم العربى الشىء الذى أعطــى التجربــة عمومــا نجاحــا باهــرا ٠

بالمقابل نجد فرقة الباسم / البيضاء تلعب مسرحيــات بريشت كــ ((القاعدة والاستثناء)) التى رفضها بعض النقاد واعتبرها تراجعا الى الوراء بالنسبة لاعمال الباسم السابقة كــ ((الكيرة)) التى حضرها جمهور غفير لتطرقها لموضــوع فلسطين من منظار تقدمى صحيح ٠ هكذا بدأنا نشاهد اعمالا جيدة فى مستوى الواقع المغربى والتى تدل عن ارهاصات مسرح طلائعى منوط بمهمة نشر الوعى بين الجماهير ٠

بالاضافة الى الباسم نجد السلام البرنـــوصى والشعلـــة تعتمد على المنهج البريشتى وذلك بدس الممثلين وسط الجمهور والدفع بهذا الاخير الى ايجاد البديل ذاته ، على خلاف المسرحيات الاخرى التى يخرج منها الجمهور مطمئنا بعد أن تحقق له البديل على صعيد الخشبة . فالسلام البرنوصى بالاضافة الى تقنياتها البسيطة تطرح قضية أخرى وهى قضية التعامل مع الثرات ، وفى مسرحيتها الاخيرة « القرامطة يتمردون كما يرويها خليفة فى سوق شطيبة » تعاملت مع القرامطة بمنظار دياليكتـــى ، أى تعاملت مع ما هو ايجابى فى تاريخنا الطويل ، والذى يساعدنا على التقدم الى الامام . وكذلك مسرح الشعلة الذى يتناول تطور الوعى لدى الفرد فى مسرحية « بورصة الشغل » بالاضافة التى يجرها الصراع عوض أن تعتمد على الشخصيات التى هى الخارج والداخل .

الا ان الملاحظة الرئيسية على بعض هذه الفرق الشابة وهى لازالت تعتمد فى مسرحياتها على الشخصيات الهـــامشية التى يجرها اليراع عوض أن تعتمد على الشخصيات التى هى المواجهة الاولى للصراع / العمال / الفلاحين فهذا المسرح لا زال فى حاجة الى :

1 ــ ضرورة الاستيعاب التجيد للمنهج البريختى ووظيفة الفـــن عمـــومـــا .

2 ــ ضرورة تعميق عمليـــة التواصل بين الجماهير فنيا وليس التضخيم من العمل السياسى .

3 ــ ضرورة القراءة الجيدة للثرات العربى عموما والاسطورة خصـــوصـــا .

على الكل فان المسرح النموذجى هو بداية لمسرح جديـــد

فى المغرب الذى ستتوسع رقعته لان تصبح عريضة عندما تضرب جميع الاستلابات والانبهارات ، اى باختصار على هؤلاء تطرح ضرورة النضال على المستوى الذاتى لوضع خط فاصل بين المسرح التهريجى واقامة مسرح المناقشة والكلمة والفعل ، اى تحويل قاعة المسرح الى برلمان تطرح فيه قضية الجماهير عامة .

اخيرا لا نزعم ان هذا العرض البسيط يدعى الاطلاقية بل يساهم فى خلق حوار لبلورة وظيفة الفن والمسرح عموما لتوفير العامل الذاتى المفقود .

احمد سمود

خليلي لحسن

أفروديت يالغز استلابي

النهـــر وانصمت المهمين متـــرع
ومباخر الانوار يصبغها الاســـى المتجـــدد
فيمـــوج بحـــر تـــالمـــى و المـــوعـــد
و يـــدى الى تفـــاحة افروديث بـــلا غد
فكـــانمـــا زمنـــى تجمـــد فى يـــدى
وتحجـــرا

وتكســـرت اسوارهـــا قصصـــا فـــلا أتـــالـــم
مـــانـــا الغـــروب ولونـــه ان يلهث غلس الاسى أتاجـــج
فى قبضـــة القـــدر الاصم أئـــن واتحســـر
فـــالى متـــى أتـــالـــم
و الى متـــى اتـــاجـــج
غضب الزمـــان الـــى متـــى يتجـــدد
و الى متـــى تبقـــى يـــدى مبثـــورة
من غير أفـــروديتـــا والتفـــاحة واى الغـــد
فى كفهـــا ملئى قراءات كمـــا يسفر الضياع باحرف تتوقد
وروائـــع الزمـــ نالمـــاحيـــر فى مداها تغرب
لارى الصـــدى فى عمقهـــا طل خطوط صمته متعمـــد

أمعابد تلك التي ابصرتها ليست تباح الى . أم أتوهم
أم سطوة الاديان ليس تبيحها
أم صموتي لا ترغب
فاعد نفسي في الصدى زنزانة أحيا بها أتحرر
يكفي الذي نسته ذاكرتي من الاوهام والآمل السراب الغامر
يكفي أمان قد نزفت من دمي
أتحرر

وشجيرتنا تعتم و الموعد
والبدر في كبد الدجى والليل .. ليالي الاسود
والغربة تلهي شعوري المطمئن بدربها المتجول
و ضياع انفاس وأشواك كسيف بارىء
مدسوسة تحت الخطى
أمشي بها ودمي المجمد ينذف واي الانين البارىء
يحكي انقضا تحت الخطى
ــ سهرت ظنونك كالدمى تتقلب
ودوى آهي يرعد
لا يرعب
كالصامت الملسوع لا يتوعد
من صوته المبحوم يصبغ مهجتي معنى قراءات الاسى فتجرد
أن استلابي وجه آفروديت ولغزي به يتجدد
تفاحة بيدي وأفروديت فاين الغد ؟

*   *   *

افرديت ــ لغز استلابي عشت في كفيك وزمني السدى
أحكي خرافاتي اليك وصحوتي تستغرب
فافر من هوس القضاء واغرب

فى دربــك المتظلــل
فى قلبــك المتــامل
اتحـــرر !
وانــا ضفــائرك اتظــلال تشبــك قيــدا به اتحيــر
لا اضجــر ٠٠ لا أرغــب ٠٠ لا انــدم ٠٠ لااهمل : اتخير ؟
فــابقى باعمــاقى سبــائك أنت فيهــا موطنــى
و ابقــى بانفــاســى ارتعــاش الجنــدل
افروديت ــ لغز استلابى عشت فى كفيك ابنى مسكنــى
افروديت ــ لغز استلابى عشت فى عينيك قبل المهجــر
افروديت لغز استلابــى انت فى حدقــاى فجر يزهــر
وتالــق الافــق النــدى الساحــر
اسقــى الفــؤاد بيمــك العطشــان فى نــزواتــه
والكــاس صمت متــرع يتفجــم
كــالثغــر فيــك الى رضــاب مبــاخر يتــولــم
كالهمس فى صحــو التجــى ان يسجــع هجس الهديل ويخفت
كالليل والسحر ، وصفــرة ورق الخريف تتمنم
٠٠ لا اشــرب الكــاس المصوف العامــر اتــالم
لا اسكــن الليــل الحزين الســاهر اتخــوف
لا اسمع همس الهديل الهــاتــف اتكلــف
صمت انئيــا فــلا الصــوت القتيل الفتــه
و اصفــر وجــه متــاعبــى وتجعــدت انواؤه
وتهــادى فى صفحــة السحــر المرجــى مــاتمــى
ان ينزف نفســى تالم خاطرى
لاعــود كمــا النبل نضج الاسى به من خيال الحاضر
اتــوجــع كــالمــوعــد المتبــوه فى قصص الدجــى

ويعلل نفسى الامل الساخر
تبقى الضحايا فى دمى تتخيل
يكوى بصيحتها الزمان الحائر

*   *   *

افروديت ـ لو غبت لن يقف الغد
أفروديت ـ لو صرت فى غسق الصدى : أتعود
فالارض فى الدوامة تتجدد
والموعد
والكف فى غسق الدجى مفتوحة
وأنا الضمير الملتهب اليك كم أتوقد ٠
تفاحتى كمشاتل مغروسة
« هيا أنامك انحيارى ما بها تتردد ؟ »
ـ أفروديت ـ هذا الزمان يقاوم ايامه
يمشى سفورا ٠٠ فى المحاجر يفتر
فاصغى اليه يناديك وقلبه الدامى يفيض ويسجر
فارمى شباكك فالامانى تقطر
أفروديت ـ هيا الى فانت فى ضجرى السلام يمامة
فى لحنها المنثور اسمع خاطرى
صفحات آمال يرتلها الغد
أفروديت ـ انى الغناء فوقعى أوزانه
وانا الخيال بحقك هل تنسجى أحلامه
لمست بلا شك يداك مشاعرى
فاهتز نبض الهاتف يتدفق
صورا اليك لن تنتهى ٠٠ تتألق

أعطيك معنــى سحــرك بخواطرى
أعطيك معنــى روحــك بمشــاعرى
أعطيك معنــى فكــرك المتــالــه
لولاى لولا لهفتــى ما كنت أفروديت الا غربة تتنــاثر
افروديت ــ أنــا صــمتك اتســاءل
أفروديت ــ أنــا ظلك أتمــاثل
افروديت ــ أنــا موجك أتفتت
أحيــا الصــراع فــلا الصخور تكســر
انت ؛ندمــى المغــرورة : أتحســر ٠
٠٠ فى هجس ماساتــى سمعتك عازفــا يتضجــر
فلمــن تزفيــن الغنــاء الســافــر
ولمــن تبيحيــن اصطبــارى القــاتــل
الصحوتــى الموشومــة فى مفرقــى
أن يصطبــغ مشيبــى ؟
٠ ٠ ٠ غيبــى آذن عــن أعينــى افروديت
فــوجــودك يبقــى معــى
فلســوف يبقــى فــاغرا يتــوهم
تلهيــه مــوسيقــى ٠ ٠ يئــن بعزفهــا يتغــرب
هيهــات أن تتــذكــرى
هيهــات ان تتــألمــى
هيهــات ان تاســى على جفنيك آخر آهة تتفجــر ٠
ــ اضفيت أوهامى عليك لعلك تصحيــن من أوهامك
امسيت ملهوفــا اليــك فانــك مشــوهة لهفــاتك
فهنــا الرثــاء خــريــف
وهنــا الرياح سجــوف
تتنــاثــر اوراقهــا :

النشـــوديه مشلولـــة فى مسمع القدر الاهم الجاهـــل
وانـــا الصـــدى الحالك المتسامية على الوجود اعيدها
فى رجفـــة لا تفتـــر
فى نشـــوة تتـــوقـــد
ل فيك يـــا ـــ افروديت ـــ لغز استلابى الدائم المتجدد
. . . فلقد رجعت الـــى فـــايـــن الغـــد ؟
و تمـــائـــم اسرارك والموعـــد ؟

خليلـــى لحســـن

عائد من بلاد برنار

كنارع. محمد على

الحـــى حـــزن
ونقـــالة ألمـــوتـــى تلتهـــم الشـــارع
واستسلـــم الواقفـــون للصمت ،
ومن حنجـــرة أمـــى تمـــددت قـــامـــة العـــويل ،
وعينـــا محبـــوبتـــى من قلب النـــافذة العالية تسربان البكاء
وجثتـــى فى حـــاجـــة للغسيـــل .
والآن الخص لك يا أيتها المتسامحة فى الحوامض والفوسفـــاط
امتصاص برنار ((Bernard)) لناهديك البضين ،
وعربـــدة العمامة والسيف فى القصر ،
ومتـــاعب الانكســـار فيـــك ،
والآن الخص لـــك يـــا امـــى
متـــاعب غـــربتـــى عنـــك ،
هنالـــك العيـــاء والمطـــرقـــة
وهنـــاك الفـــراغ مشنقـــة ،
هنـــا لك الشغـــل والخبـــز
و هنـــا السـرقـــة ،
وغربتـــى عنـــك فيـــك يـــا امـــى غربتـــان .

ما فـــارقتـــك عن قصـــد وانت أمـــى ،
غيـــب التشغـــل فيـــك جعلنـــى متمسكـــا ،
جعلنى فى السطو على الفيـــلات متخصصـــا
احتيـــاجى فيـــك للسجائـــر عذبنـــى ،
مـــزقنـــى ،
أرغمنـــى أن أعـــرض للهجرة عضلاتـــى متذللا
بـــاعنـــى سائقـــك لبرنـــار Bernard
واغتـــرف برنـــار دمـــى وراء البحـــار
كنت محظوظـــا حين اشتريـــت بضاعـــة : ففرحت
كنت سعيدا حين امتطيت عروس الفضاء : فسكرت
كنت افقد كل يـــوم أجزاء من قوتـــى
كنت أحس غبار الفحم ينخر رئتـــى
فلزمت الفـــراش ، مرضت ، مرضت
ومـــا نفضت عن شفتـــى الجنسيـــى
قلت : أغتـــرب
فودعتك ما انكرتك ، انت آلتـــى تنكرت لـــى
قلت : اغتـــرب

هنـــالـــك شغـــل

زواج
أبنـــاء
وبيـــت

وهـــا أنـــا ميت اليـــك رجعت رجعت
شغلى : رابطة الجسد المنهوك بالموت
بيتـــى : كفن ابيض ، ما اضيف البيت
زواجى : ما تزوجت ، ما تزوجت

ابنائي : في دمي ، في فمي دلالة بمت
فلتذرفي على دموعك الساخنة
ان ايام الاثنين ، الاحد ، السبت ، الثلاثاء ،
الخميس ، الجمعة ، الاربعاء
قد فرقتنا طويلا ،
لتبقى فاصلة بيننا فلا لقاء لا لقاء .

سلاسلهم أبت الا الفراق سابقا
اوامرهم أبت الا الوداع لاحقا
فقلت : اغترب
ثم : ابتعدت
غبت عنك ، ما رجعت
وحين اتيت كنت انتهيت
كنت مت
وكانت جثتي في حاجة للغسيل

ومن حنجرة امي تمددت قامة العويل
كنت انفذ اوامر برنار Bernard
فاستحيل فارا . بيتي في باطن الارض
حيث الانهار سوى الفحم سوى الليل
وما اطعمتني سوى البخل ، سوى البخل

تداخل حنانك في عطف برنار Bernard
فاكتسبت شغلا
وتقبلت سبابا غير مفهوم ،
وكان نصيبي فيك موت الكلب المحقر
و نقالة الموتى تقترب من البيت

وأذن أمــى تقضــم العــزاء
و صغــار أنحى ، أصدقــائى العــاطلــون ، العذارى
عــائشــة البــاغية ، بــائع الحشيــش ، مرشــد السيــاح
فقيــه المسجــد العجــوز . ينتظــرون مــوكــب الجنــازه
وجثتــى التى غطــاهــا العويــل
فى حــاجــة للفسيــل .

مــاذا تفعــل العــذارى
لــو تقدمــت جنــازتــى بعــد قليــل ؟
تنطــق بالفضــة من قلب النــافذة العــالية عينــا محبوبتــى
وتذكركــم مــرة هــم حبيبهــا بشــرب الكحــول

وتصرخ : « مــات حبيبــى فى عــز الشبــاب »
فلتنتظــرى حبيبــا آخــر ســواى ،
هذه ليلــة زفافــى ، تنتظرنــى عــروس أخرى فى القبــر
سأتسنى صوبها بجلبــاب الكــفن ، بالكــفن ، بالكــفن
و تتواصلــى يــا أمــى العويــل
اننــى احببتك حتى الاغتــراب ، حتى المــوت ، حتى الحــزن

مــاذا تفعل العــذارى
لو تقــدمــت جنــازتــى بعــد قليــل ؟
تعــاود حبيبتــى الذكريــات
وتشهــد ان الذى بكــت بعــد موتــه الام
عــاش فى ارضهــا كــاليتيــم ،
عــاش والجوع الناطق فى بطنه فيلســوف حكيــم
يتــدفــا النــاس فى البيــوت شتــاء
والازقــة صــديقــه الحميــم ،
فاتركينــى ايتهــا الماهــرة كــى أعريــك

غـرســوا السـلاسل فيــك ، فتفــاقمت
شيــدوا الفنــادق فيــك ، فتكــاثرت
زرعــوا الامــوال فيك ، فترسملت
شذبــوا الحوامض فيــك ، فتخــاصرت
والآن قبــل الــوداع الاخـير
يفضحــك ابنــك الحقيــر
عفــوا كلبــك الحقيـر .

كنـارغ . محمد على

مقاطع للزمان والمكان

احمد البكورى

– 1 –

يطلبون منا أن نكتب الشعر ،
والشعر الملتزم الثائر ،،
ونعلن رفضنا باسم الفقراء ،
أنصاف المتقدمين !!
والعالم الجائع الحائر ..

– 2 –

يطلبون منا أن نصرخ دائما فى وجه
الاعداء ، والاحباب ،،
ونلعن الاجداد والاحفاد ،
والانسان فوق خريطة
القلوب ،
والشعوب ،

— 3 —

يطلبون منا أن نقاوم الريح
ونهزم الاعصار !!
ونزاول مهنة الاسعاف لكل المرضى
بالقلب ،
والسرطان ،
والطاعون ،

— 4 —

يطلبون منا أن نمضغ الكلام ، ونشرب الهواء ،
ونحيا بفتات الموائد ، وحب الوطن
ونغنى فى الأعراس ،
والمواسم ،
والاعياد ،
ونخاف من زلة الشيطان !!

— 5 —

يطلبون منا أن نمثل دور الملائكة
أمام الاطفال الابرياء ..
وأن نعلق التمائم والاغلال
فى أعناقنا ،
والبخور تحتنا،

ونحن أصنام أمام الاحداث ،،
والاسماء ،
والاشياء ،،

– 6 –

يطلبون منا ان نشد الرحال دوما ،
بقافلة يمحوها الليل والنهار

وتبقى لائحة المجرمين ، الطيبين مقبولة ،
مستباحة على واجهة الاسرار !!
على بوابة المكن ،
نقراها جميعا كتذكار ...

فى كل لحظة تحاورنى نظرة الاطفال
تجادلنى لغة الاطفال
فتحيلنى الى عالم الاطفال

وادرك اننى متعب جدا ،، جدا ..
لاننى اعيش فى عالم بلا أطفال !!

....

وأكتب فوق عيونهمو رسالة تكذيب مزيفة !!!

احمد البكورى

احمـــد زيـــادى

عباس يكتشف طبقته

اقصوصــــة

« عجيب للذى لم يجــد قوت يومه ، كيف لم يخرج شاهرا سيفــه ؟ ! »

أبــو ذر الغفارى

سأل معلم تلامذتــه :

ــ ماذا اكلتــم اليــوم ؟

فتهاطلــت عليه الاجوبــة :

ــ دجــاج محمــر

ــ ضلعــة مشويــــة

ــ كسكســو بالفلـمــى

ــ بسطيلة ونص حــولى مبخــر

ــ مــرق بالبطاطــا والزيتــون والبقــرى

— بصارة ...

رفع المعلم يده ، أخرس الصمت أشهرى الأفواه الصغيرة المرحة :

— من آكل البصارة ؟ !

شقت خيمة الصمت يد معروقة مرتبكة فى نهاية الصف ، وبرز من بين عظمتى الكتف رأس صغير ، ناتىء الجبهة ، مقعر الحنكين ، غائر العينين :

— من..! أنت ياعباس ؟!

اهتز الفصل ضحكا وقهقهات .

— اسمع .. اذا لم تاكل شيئا آخر غير البصارة ، فانك ستصبح بلا بصيرة .

ذهب الطفل فى ذلك اليوم المشهود من حياته ، الى كوخه المرمى فى أطراف المدينة الواسعة الارجاء ، حزينا ، جريح الكبرياء . سألته أمه ، بكى ربتت على كتفيه البارزتين ، ضمته الى صدرها الدافىء ، انقشع الغيم عن عينيه البريئتين ، انحدرت فى الصدر النحيل المترهل الوساوس والاحزان ، واورقت فى الشفتين الذابلتين وردة حيرى :

— ماذا حدث ياولدى عباس ؟

عاد الالم القاسى يعتصر قلبه الصغير ، ارخى شفتيه: عصر عينيه ، وبدا كانه يستدرج البكاء ، وقال بصوت متهدج :

— سألنا المعلم عما أكلنا ؟

الام باستغراب :

— ومـــاذا قلت لـــه ؟

— قلت له .. قلت لـــه .. البصارة

عضت على شفتها المشقوقـــة :

— ايـــم .. وماذا قال ؟

— قال .. قال لى اذا لم تأكل غيرها ستصبح بلا بصيرة !

ثم أردف ، وهو يلوم أمه بنظراته الكسيرة :

— وضحـــك التلاميذ علـــى .

قطبت جبينها المتغضـــن وتساءلـــت :

— وهم .. ماذا أكلـــوا ؟

— أشيـــاء كثيرة لا أعرفها .

دارت الام فى دوامة جامحة ، عصرت فوديها براحتيهـــا المقرحتين ، ثم رفعت الى الصغير وجها شاحبا :

— اذا سالـــك غدا ، قل له .. أكلت الدجاج بالبصـــــل والزيـــت !

وردد الطفل فى رضـــا ، وهو يتلمظ شفتيه باشتهاء :

— الدجاج بالبصل والزبـــيب

وسهـــم لحظـــة ثـــم تساءل :

— لكـــن هذا لـــم يحدث !

طوت نفسها على جرحها العميق ، وابتسمت قائلة :

— وهـــل تعتقـــد أن مـــا قاله التلاميذ صحيح ؟!

ثم عانقته بحنان ، ومسحت على ظهره بلطف ، فانبسطت أسارير وجهه النحيل . ولما استيقظ في الصباح، بحث عن ذاكرته المتعبة عن العبارة السحرية فما عثر لها على أثر ، هرع الى أمه يستوقفها ويسألها ، نبهته الى تسجيلها ، عادت الى الشفتين الابريتين بسمتهما العفوية .

وحانت لحظة اعادة الاعتبار الى الشخصية الفتية المكلومة فقام عباس واثقا ، بيد أنه ما لبث أن تلعثم ، فتش في جيبه عن طريق النجاة ، عاوده الاطمئنان ، قال وهو يختلس النظر الى ورقة تخشخش بين أصابعه المرتجفة :

— اكلت .. اكلت الدجاج بالبصل والزبيب .

وكمن صفع من غير انتظار :

— كم اكلت ؟ !

انكفأ على وجهه في بركة آسنة يملؤها نقيق الضفادع الساخرة :

— أكلت ... زوج « زلايف » !(1)

احمد زيادى

---

(1) زلافة : وعاء لشرب الحساء والبصارة .

ادريس الصغير

الجذر والفرع

قصــة قصيرة

مقــدمــة :

اجتمع رجل وامرأة ولم يكن الشيطان ثالثهما . تعجبا كثيرا، وبما بحثـا جيدا وجدا اذن مخبر ملصقة بالجدران .

عــرض :

فى اليوم الاول حين اشرقت الشمس تذهب الدور والجبـال والوديان والحقول بأشعتها الدافئة ، علقوه من جفنيه . لـم يبك . وقف صامدا . ثم نظر اليهم بحقد . كان يتدفق من عينيه شرر رهيب افزعهم وأربك حركاتهم ، لكنهم داروا فرقهم بجلدة بكل عنـف .

سلة تمتلىء بالخبز والجبن وعلب السجائر . مسيـرة مضنية فى دروب المدينة وأزقتها الملتوية المتربة القذرة . وقوف آخر الطابور الطويل المستطيل . حرارة الشمس ولسعـات البرد القارس . الضرب والدفع والشتـم . الباب الحديـدى

الضخم الثقيل البليد . الحديث المهموس من الشفاه المرتعشة وراء الحاجز السلكى المشبك . هل تقضين حياتك هكذا ؟
قل كلمتك يافتي . قل . لا تخف . هل تذكر جدك ؟ نعم حتما انك تذكره . كنت صغيرا لكن الحوادث كانت تنقش فى ذاكرتك وقلبك نقشا لا تمحوه الايام والسنون . طاف جدك بالبلاد طولا وعرضا . حرث الارض وحفر الانهار والصق بالثرى خطوط سكة الحديد وأدار الات المعامل . ثم عاد ذات صباح فى الفجر يتملى فى طلعة وجوهكم الصغيرة البريئة الملائكية . قبلكم واحدا واحدا . شد على اكتافكم . قال : كونوا رجالا . كونوا رجالا . ثم فتل شاربيه . كان يريد أن يقول كلاما آخر لكنه سكت . شمر عن ساعديه المفتولين وبنى مدرسة . ثم امتطى صهوة جواده واستل سيفه وكر فى وجه التتر . قل كلمتك يافتى . ذلك الغصن من تلكم الشجرة . سبحان الله تعالى خالق الكون والعباد الذى جعلنا نرث ملامح الوجه وفضائل الدم وحدة المزاج والغضب للحق . نحمد الله تعالى الذى خلقنا عربا ولم يخلقنا من العجم ، فنحن — معشر العرب — نكرم الضيف ونحافظ على الشرف ، بحيث اننا لا نسمح لبناتنا بالعمل فى الحانات واحتراف البغاء ومضاجعة البحارة الاعاجم . ونحن لا نكذب ولا نرتشى ولا فرق عندنا بين كبير او صغير او ابيض او أسود الا بالتقوى . ومن لم يصدق هذا فليطف بالبلاد طولا وعرضا ليقف على الحقيقة بنفسه .
قل كلمتك يا فتى .

ولما مالت الشمس الى المغيب تذهب المدن والقرى والسجون ومراكز الشرطة عادوا لجلده وتعليقه من جفنيه . كان ما زال محتفظا بصموده ونظرته ، وكانوا يدأرون فرقهم بالضرب المبرح . ضربة من اليمين . ضربة من اليسار . وثالثة من الاعلى .

الخـــاتمـــة :

لمـــا حضرت ذلك الصباح لم تكن كعهده بها . استطاع لاول مرة أن يكتشف فى عينيها الكحيلتين وشعرهـــا الفـــاحم وشفتيها الورديتين جمالا وسحرا لم ينتبه لهما طول هذه السنين الموغلة فى القدم . كان يلامس اطراف أناملها الرقيقة من خلال ثقب الحاجز السلكى المشبك فيخنق قلبه وتسترسل هى فى البكـــــاء .

يقـــول لهـــا :

ـ اتراه كبـــر ؟ أتراه يعرفنـــى ؟

ـ انه يسأل عنك دوما فنجيبه بانك مسافر وحتما ستعود . وقبل ان تمضى اصر على ان يقبل جبينها رغم الحاجز البـــارد الصدا . ثم خرجت الكلمات من فيه قوية مرتعدة عاتية .

ـ ذكريه بوصية جدى . كونوا رجالا . كونوا رجالا .

ادريس الصغير

مبـارك الـدريبـي

المساخيط

(قصـــة)

ليلة السبت ، ليلة انطلاق وانعتاق من قبضة الدروس والمراجعة . كنت أنا وصاحبي بجيق ، نغادر باب مدرسة « كوجي » للبنين . المحفظة تحت إبطي ، معوجة قصبة ظهري . المحفظة ثقيلة . بجيق طويل الوجه ، طويل الرقبة ، يبتسم في عباوة وعينه تمسح الازقة والزوايا . ربما عثر على رفقة صغيرة وغير خبيرة في لعبة الحجيرات ، لنسرق نقودها في القمار . بجيق خبير في جميع أنواع القمار . أنا خبير في المشاجرة والعراك والمطاردة والسباحة ومغازلة البنات الصغيرات . بجيق يتقن التمثيل ويرقص برشاقة نعيمة عاكف التي يحبها ، يغني بصوت فريد الذي يعبده . في قعر جيب سروالي القصير ينام قوسي بين اربع حجرات دافئات . شعري طويل . قبضة غضب دائمة سكنت بين عيني . جسمي قصير ، ممتلىء بعضلات مشدودة . امشي في خطوات لينة ، صامتة ، كنمر . خصلات شعري طويلة ترتمي على القفا وتلتصق بقوس الوجه . الشمس تلهو ، هي الاخرى ، متحررة من الدس والمراجعة . تلعب الشمس مع

ظلها ، ترفع ثوبها قليلا عن صدرها البكر الجميل . السماء محمرة الجفن ، مبتسمة فوق بيوت المدينـــة القديمة . المســاء يقترب . خطواتنا تلعب بخطوط هندسية ترسمها ونحن نضحك . ارجلنا التي تكـــره الاحذية ، خشنة الجلدة ، تقذف باحجـــار الشارع . نقفز على فروع الاشجار ، نبصق على الجدران ، نغمز الشابات اللاهيات بكل عطفة ، المتمهلات على الدرابيزة الخشبية . نبتسم عندما يطلع علينا وجه بدر منيـــر من وراء استار المصرية (1) . ننحنى اجلالا وتقديرا ونحن نقبل ايدينا ، نمسح بها صدرينا ونفرش بها الطريق قبلات ورســـائل غـــرام محرق ، مراهق جامح كفرس سباق . قرب المرحاض العمومى، كانت حمامة ترسم دوائر بظلها على ارضية ساحة المـــولـــى يوسف . اللون الابيض كطلاء خميرة العجين ، ينحدر علـــى ذيلها والجناحين . صدر بارز كمراهقة متمنعة . توقفت عينى فى دائرتها . ضحك بجيق . ضربته على صدره . سكت بجيق . رميت على ظهره محفظتى الكبيرة . زرعت الحجر فى حلقـــة القوس . شددت الاوتار الى زاوية عينى اليمنـــى . اسكـــت انفاسى . توقف العالم لحظة ما . لم أعد اشعر بالدنيا . اعصابى مشدودة . الحمامة ترسم الدوائر بظلها ، تلتقط الحب . دخلت نقطة راسها فى فم القوس . اطلقت حجرى برشاقة . انفجرت انفاسى . نجرى ، نقفز . هى تتلوى ، تصفق جناحيها ، تريد ان تطير . نحن نتقاذف بجسدينا ككرات صغيرة ، ككلاب مسعورة وجائمة . طارت ريشات و السنة النسمة تلعب بها . الحمامة تتلوى . سقطت عليها بثقلى . جمعت عنقها بين فتحة جناحيها . شبكت الجناحين ، رميتها بمحفظتى . طار بجيق ينحدر الى الحى الصناعى ، فالسكة الحديدية . الارجل تطاردنا . أصفر قناع بجيق . عاطلان فى النهار ــ لصان فى الليـــل ــ يطاردانا .

جلست على ركبة ونصف . أدخلت الحجر الثانى فى حلق القوس. بجيق يتعثر باحجار السكة الحديدية . الخطوات تقترب منه اكثر . شددت بقسوة على أوتار القوس . كان الاول يهم بصفع بجيق . ابتسمت ركبته أمام قوس عينى . أطلقت الحجر . تصلب فى الهواء ، تثاقل أكثر ، أطلق صراخا وتهاوى ساقطا على السكة الحديدية . توقف الثانى . التفت ، عض على شفتيه غضبا وهجم على وهو يجرى . اقترب أكثر يا ابن الفاسقة . هكذا والله حنجرتك ستكون لذيذة تحت أسنان حجرى هذا . خذ يا ابن الكلب . أطلقت الحجر يمزق الفضاء فى سرعة البرق. توقف كالذى لكمته العاصفة . فتح فمه واسعا . شطب الفراغ المحيط به . تمايل كثمل ينتظر الفجر تحت شباك نافذة . أقترب من الارض كحمار سيغسل ثيابه بقاذورات المزبلة . سقط على وجهه . كانت خاصرته تهتز . يده اليسرى تكتب ، فى عصبية الاصابع ، سطورا مبهمة . جمعت قوسى ، ادخلته فى جيب سروالى القصير . انحدر بجيق من وراء الحاجز للسكة الحديدية. تفزت بدورى من فوق الحاجز . كان بجيق يجمع الحطب وسيقان « دلالة » اليابسة . حفر حفرة ، اوقد النار ، مدد على الاعواد جسد الحمامة . اكلت النار الريش والزغب . فتح بطنها ورمى رجليها الى الخلاء . الدور مزدحمة والسماء رحبة . اسناننا تنهش اللحم الطرى . افواهنا تمصمص ، تبصق العظام الرقيقة ، تمضغ كالبغال . فى البيوت نموت جوعا أمضى مع جيوب نلعق بقايا الطعام والعظام . النار تموت حولنا ، تخبو عيونها الاباء العدس والفول عقدا ابديا . امتلات البطون . جمعنا اعقاب السجائر ودخنا بشهية الكبار . تمددنا نتجشأ من البطن الجائعة . السكة الحديدية تتمدد . القطار يدفع عرباته المشحونة بالسلع الى الميناء ، ينفخ صدره ، يطلق صراخا كثور جائع .

ابتعدت الشمس تغمز بعينها الواحدة . هجمت سحب خفيفة الجناح ، تسحب ذيولها فوق دور المخزن الداكنة والمتداخلة الاجساد ، تحت قتامة السماء . مواقيد النار تلعب بخيوطها . الإطفال يتقادفون بالحجارة . الامهات بالباب فى شغل المساء وطهى الطعام والثرثرة . العدس والفول والخبز اليابس والشاى الاصفر كوجه المرض .

ـ قوسك خطير .

ـ هكذا علمتنى رفقة الغاب والخلاء الموحش .

ـ كدت تقتلهما .

ـ لا رحمهما الله . ليكن ذراعك قويا ، تخافك الكلاب .

ـ ما العمل فى هذه الامسية ؟ ؟ .

ـ الى دوار الهروى . سقطت عينى على كمشة من الحمام .

لعق بجيق لعابه . تسمرت عيناه على سطور وجهى . نحن جياع الى الانثى . لو علم الاباء ما نفعله فى الخيال ، ليلا، وهم نيام ، لعلقونا من ارجلنا كالدجاج . مسح بجيق مؤخرته كأنه يتذكر موعده مع غلاقة وآثارها على لحمة ظهره .

ـ والفلوس ؟ ؟ .

ـ من جيب قاسم الاقرع .

ـ مسخوط انت .

ـ كلنا مساخيط . اسرع فى سرقة شىء تلتهمه . ليست لى رغبة فى انتظار وجبة العشاء أن تطبخ ، وشرب الشاى والصفع والنصائح . أنا جائع الى حمام عبوش الشيظمية .

ـ وانا كذلك جائع .

ـ هيا اسرع .

— نعم . في الموعد ، هنا ، قرب فانوس الزقاق .

— قرب فـــانــوس الزقـــاق .

دخلت الى دار نكتريها من المخزن الشريف . رقصـت النسمة بأوراق الشجرة الصغيرة . كانت كلبتي لويزة ممددة وراسها على جذع الشجرة ، تحت غلالة المساء . خشخشـة الاوراق الميتة وحفيف الاغصان تلعب بها النسمة انهـائمه . نتحت عينها الضيقة في بقعتها السوداء من وجهها الجميل . كان جفنها محمرا بسهاد الليل ونوم الظهيرة . مسحت الفضاء بأنفها الصغـير ، عرفتنـي ، قامـت ترقص بخاصرتها . عانقتهـا وجلسنا نأكل معا من صحن واحدة بهـا مـرق والبطـاطيس المسلوقة . لازيت ولا مربي . الخبز يابس . اطعمت كلبتي . رميت قطمة خبز مبللة بالمرق الى دجاجتي القرعـاء . مزقتهـا بمنقارها . اهملتها ، صفقت جناحيها ثم قفزت فـوق بـاب المرحاض المهترىء . صفقت جناحيها وغنت بصوتهـا اغنيـة الدجاج للمساء . انكمش الليل على نفسه كعازب مريض بالحمى . عاد أبي من السوق . دخل الى المرحاض وغسل مؤخرته وعضو رجولته لصلاة المساء . بالغرفة الثانية ، أختي تضاحك زوجها الغياظ . عادت أمي تحمل على راسها مائدة صغيرة بها ثلاث خبزات كبيرات ومحمرات . لا نأكل الا الشعير . في الصباح يكون الخبز يابسا كحجر الطوار . امضغ يا بغل . اطحن باضراسك يا عجل . مسحت النسمة صدر السماء . سـافرت السحـب الرقيقة . أشرق البدر طالعا وحوله رداء من النجوم السعيدة في لعبها . تمددت على حصيري القصير . رميت المحفظة الكبيرة. تلهيت بمسح رقبة كلبتي . خيشومها على صدري . تحرسنـي هي بنظراتها الحنونة من عيون الليل وانجمه . لا احد يحبـك بهذا البيت . خلقت للضرب بفلاقة وصلاة الفجر ، اذ يجـرك أبوك من رجلك ، عند اشراقة الضوء الاول ، لمرافقته الى مسجد

دور صنياك او الزاوية التيجانية . لا احد يحبك بهذا البيت . خلقت للسخرة والسقى وتنظيف البيت وغسل المرحاض من حمولات المؤخرات الكبيرة . نحن الصغار نموت من الجوع والبرد .

يقول مسيو سعيد الجزائرى الفرنسى :

ــ أرضكم كلها خير .

وأسأل نفسى ، اين هذا الخير ؟؟ . الحكومة الفرنسية تبعث بالمقيم العام ليجلس فى الاقامة العامة بالرباط . الحاكم العام يحكم البلاد بعد الله .

أصحاب الكتب الصفراء ، فقهاء المقابر والاضرحة ، يفتحون خطبة الجمعة والاعياد بالدعاء لفرنسا بالنصر والتأييد . المقاومة تنتشر فى ستر الليل . الاسلحة تنتقل من مدينتى الى الدار البيضاء . وجه صباح الاستقلال بعيد . نحن الصغار نحلم بالانتصار . طال الانتظار . أصحاب الطربوش الفاسى والسلع والتجارة والملاكون ، تحالفوا ضدنا مع الاجنبى . نحن الصغار نحلم بالانتصار . سيموت الجوع فى عهد الاستقلال . سنمشى فى شوارع البلدة بثياب زاهية . سنسكن بيوتا أنيقة . سنصبح رجالا وعتادا وقوة . تعلقت كلبتى بى . لعقت نسمة الليل . احلم ان بأعياد الاستقلال . ربما صرت استاذا او طبيبا أو قاضيا يحكم البلدة بعدل ورفق ومساواة ؟ ؟ .. ربما .. ربما ،، .

تخرج أمى ، تتقوس على اناء الوضوء . تطرح عمامتها جانبا . أتسلل بخفة قط متوحش . افتح الصرة ، اسرق ورقة مالية كبيرة . اخرج بهدوء من الباب وكلبتى تتمسح بى . دجاجتى القرعاء ادخلت منقارها فى ريش جناحها الايسر . ربما تبحث عن القمل . كانت دجاجتى تفلى اثوابها وترفع ذيلها عاليا . قرب دار البريد التى يغطى الليل جسمها الكبير بظلامه . انتقيت

احجارا مدورة ، لينة الملمس وقاسية العضلات . كمشة الاحجار في قعر سروالى القصير يجاورها قوس لصغير . شعرت بالقوة . تمددت على كومة الاحجار الصغيرة المنبسطة كفراش . أطلقت رجلي اكثر . دخنت عقب سيجارة أمريكية . كان الدخان دافئا ينحدر الى صدرى . تتملق عيني بنجوم الليل التى تبعث الاحلام المكبوتة فى صدرى الصغير . دور المخزن الشريف متداخلة تحت الظلمة . اختفت معالم الحى . وتسلقت الاشجـــار الطويلة سيقانها ، فصارت كالاشباح المخيفة . فانوس واحـــد هناك ، تغسل عينه بقعة ارضية من الارض وساقه المسمنتة . لا احد وموممنـــة خرجت مـــن باب الجنـــدى الاقـــرع الـــدى تزوجهـــا وخالتها عاشورية . كم تمسحت بى عاشورية . كانت كبيـــرة السن ، صديقة الاصباغ والبخور . لها سرير كبير فى غرفـــة ضيقة . وعشقتني عاشورية خالة حبيبتى مومنة . كنت أكرهها العجوز . الصغيرة مومنة كانت ترافقنى الى الغدير فى صبيحة الاحد للاحتطاب وصيد الحمام والاسماك . كنت أحبها كثيـــرا واخجل من نفسى . كانت هى تحبنى وتضحـــك فى سعـــادة . يرتمى الليل ومساؤه الحزين كزنجى أسود ينفـــخ من صـــدره دخانا فى وجه الانجم الصفراء الصغيرة . كنا نعود معا . نأكل معا وننام أنا ومومنة على حصيرى القصير فى الزاوية الخلفية للغرفة الخشبية التى يتمرن بها زوج أختى الغياط . كانت عائلتى تعتبرنا زوجين من عهد الصبا . وأنا كرهت ما تريده خالتها عاشورية . سكت صدرى . لم أقل شيئا لمومنة التى اتهمتني ببرودة العواطف . طلبت خالتها من ابى مهرا كبيرا . رفض أبى . ولجأ كل منا الى داره لا يبرحها . كانت كلبتى الصغيرة تحب مومنة ، تتمسح بها كلما رأتها خارجة لسقى الماء . مومنة تبعث الي فى رقبة الكلبة بكلمات عطشي وأشواق محرقة . كـــانت تربط كلماتها بمنديل أصفر ومعطر . تطوى الورقة بعدما تمضيها

باسمها : حبيبتك مومنة . ايه يا صدرى ما أوسعك للهم . اصبحت مومنة سلعة تباع . يشترى الجندى الاقرع السلعة لانه يملك النقود . انطلق انفجار فوق أحياء الخبازات . ارتفع الصياح والصراخ كهدير البحر ثم سكت بغتة . ربما تدخلت قوة الجيش الفرنسى ؟ ؟ . اختلط الذعر ـ من المقاومة ـ بالليل الاسود ، فجثما على صدر المدينة والدواوير والاحياء . فوق رأسى النجوم كحبات رمال الشاطىء تلعب ، تلهو ، تقبل بعضها ، تجرر الذيل تيها وعشقا . آه لو علمت ما تقوله النجوم لبعضها ، لكنت الآن املك مومنة والمدينة والكتب التى أحبها. لكن هذا بعيد ، بعيد جدا . احتكاك الحصى وعضلات الاحجار، أنبأنى بشخص قادم . تمدد بالقرب منى بجيق . كان يحمل فى يده نصف خبزة محشوة بالبطاطيس المحمر وجناحى دجاجة . قسم النصف الى نصفين . أخذت ربعى . اخذ ربعه . بدانا نمضغ ، نمصمص ، نتشدق ونرمى نتف العظام أمام اقدامنا .

ـ هل رأيت مومنة ؟ ؟ ..

ـ لقد تزوجت و كفى . وأنت ؟ ؟ ..

ـ زينب أخت ولد المطار ، اصبحت تتمنع وكثر دلالها فى هذه الايام .

ـ هل تريد الزواج منها ؟ ؟ ..

ـ أتفو . اريد أن اقتطف فاكهة الرمان وساعة سعيدة .

ـ خذها ، اذن ، الى غديرنا قرب المقبرة والاحراش .

ـ سأفعل ذلك فى يوم ما .

دخنا عقب سيجارة أمريكية . انتصب بجيق واقفا .

ـ ان قاسم الاقرع لآت الينا .

ـ ليأت . .

تحلقت الاجساد على الارضية التى تغطيها عين الفانوس ثرثرت الالسنة . قاسم الاقرع طيب وصاحب فلوس ،. رفعتنى رجلاى . خطوت متثاقلا كبرميل الحبوب الفارغ الآن بمطبخ بيتنا الضيق . الظلمة تنحدر ثقيلة كوجره الآباء الغاضبين . كل من سقى شجرة التين ، تمنى لو يبيع محصولها فى سرعة . لغـــة الشكارة والعمامة والزوجة الجميلة المتبرجة فى سحر المســاء بالقرب من سرير النوم مائدة الاكل الصغيرة التى يضحك عليها قنديل الغاز . لا احد . واغلقت مومنة الباب ودخلت الى ساحة بيت زوجها الجندى ، صاحب الشكارة والقاعدة المكسرة . لقد باعوك يا حبيبتى ، يا مومنة . كنت صغيرة . أنت دائما صغيرة، تحت ظلمة المدينة وجهل الآباء والامهات ، عبـــاد الشكـــارة والعمارة والقطعة الارضية العارية . أنت صغيرة . كبلتــك خالتك عاشورية اللعابة . أنت لست انا . أنا رفضت . سقطت انت . مسحت يديها خالتك عاشورية نرحا وهى تعد حزمات الفلوس . عملية مربحـــة . ادخلت يدى فى جيب سروالى . ضممت الاحجار الصلدة بقبضتى . اطلقت من صدرى حرقة فى نفس طـــويـــل .

يقول مسيو سعيد الجزائرى الفرنسى :

ـــ ارضكـــم كلهـــا خـــير . .

واسال نفسى ، أين هذا الخير ؟ ؟ . لا تجيبنى ادنى حركة كونية الا الحشرات التى تهدهد مزروعات الارض والضفادع . او ربما انا اصم ، لا اسمع الحركات الكونية . ؟؟

قفز صوت بجيق يغنى . صفقت الايدى ترافق الغناء . تلوى بجيق يرقص . الاقرع قاسم يدخن . بنقاسم يشحذ خنجره الطويل . ولد الحنونية يثرثر مع السبسى وقد تقوس علـــى

ركبتيه . بتيغوش ينظف اسنانه بعود ثقاب . الفانوس يغسل ساقه والارضية التى عمرناها بأجسادنا . حشرات الليل ازدحمت هى الاخرى على عين الفانوس . تناهمنا بالعيون والاشارات . وكان العشق بيننا سرا محرقا .

الخطوات ترسم تحت أنظلمة دوائر رشيقة . الحرارة فى الاعضاء . الظلمة تمزقها بعض الفوانيس . البيوت تتداخل . الازقة تفتح صدرها واذرعها . نحن نمشى على عضلاتها . الصمت حولنا ، ثقيلا ، تتبره اصواتنا المتعبة والسكرانة والمخذرة . النسمة تلعب بأوراق الشجر . دور المخزن خائفة. سكانها كادحون وخائفون . عيون البوليس فى كل مكان . نحن الشبان وصغار المراهقين ، نبحث عن وجودنا فى جسد المرأة . المرأة لغز يعذبنا . نحب المقاومة ونكرهها ، لانها تضايقنا فى ليلة السبت ، حيث تكثر بساحة الخبازات ، دور صنياك ، ساحة سينما الرياض ، عرصة القاضى ، ساحة الهروى ودوار الشاطى فى الاسبوع الماضى رأيت حمامة برية بدار عبوش الشيظمية كنت قد لعبت الورق وربحت فى القمار . كان بجيق ينام على فراش من المرض . ذهبت وحدى . كنت مشدود العضلات ، ضاحك السن . بعينى دمعة حزن وهيام .

قالت عبوش الشيظمية وهى تلم ذيل عمامتها على صدرها

ــ اذا كان لك صحب ، انا مستعدة للتفاهم .

ــ اريد حمامة جميلة . .

ــ عندى حمامة طنجوية لو رأتها العين لاعشت .

ــ هاهاه . .

ــ نعم يا ولدى أنا رهن الاشارة .

ودعتها بحرقة شاب يافع . تمنيت لو طويت الاسبوع

فى لحظة . كنت اعيش فى غيبوبة دائمة تحت سحب المراجعة وحفظ القرآن والتاريخ والجغرافية واللغة الفرنسية . فى أفق خيالى تنام الحمامة الطنجوية فى غلالة الضوء الاصفر والازرق والاحمر . كنت ألهث تحت حمل التعب والحريق فى اعضائى .

رؤوس السيجارات تحترق ، تلمع ثم تخبو . فى امسية السبت تستيقظ الاعضاء ، تنشط الاخيلة ، تمسح الايدى الاسلحة وتصنع المتفجرات . تتجمل النساء لتجارة الزنا . الفقر سماء سوداء وعمامة على الرؤوس . تناغمت أصواتنا واشتد التصفيق .

بيضـــا . . بيضـــا . .

واحنا وليدات الدار البيضـــاء . .

بيضـــا . . بيضـــا . .

واحنا وليدات الدار البيضـــاء . .

شبان مدينتى يحبون البيضاويين . كانوا رجالا وعضلات مشدودة وطيبة على زهرة سمرة الوجه . الاسلحة من القنيطرة الى البيضاء تمر . كنا نموت فى حماية هذه الاسلحة . وحدتنا ساحة النار والمقاومة ورصيف الميناء الطويل والشغل المضنى . كانت مدينتى الصغيرة لا تحنى راسها امام الاسياد والمستعمر . العضلات مشدودة . نظرة نهر سبو الغاضب تمسح عيوننا برشة حزن بارد . البيضاء أختنا ، امنا وحبيبتنا . نحن ابناء الشمس والرصيف والميناء ومئة لغة ونغة . نحن عضلات مشـــدودة وطيبة وابتسامة . نحن المغاربة . سكان الرباط يقبلون الارض يمسحون الطوار بمؤخراتهم . تحالفوا مع الطربوش والجلباب الابيض والوسخ من الداخل . استعمروا ابناء الجلدة السمراء فى الادارة ، فى اجهزة الحكومة الفرنسية . عصبة الكلاب تريد

اعادة بناء مجد غرناطة واشبيلية على حساب أولاد الغرب ودكالة والشياظمة وجبالة وسكان القرى والارياف . لا عودة للماضي. سقط من نظر الى الماضي الوسخ . نحن بلا تاريخ ، عضلات مشدودة وكبرياء رغم جوعنا . نحن حماة الوطن والحدود تعرفنا . ونطرد نحن عندما يموت الخطر . تغلق في وجوهنا الابواب ، يحرسنا البوليس والمكتب الثاني والثالث . نصبر ، نتصبر ، رغم بكاء نهر سبو العظيم في أعيننا . نقصف في الساحات بأصوات متألمة ، نتمدد صفوفا طويلة أمام التشغيل في انتظار النوبة . نتجلد ، نقسو على انفسنا ، نتشاجر ، نسكر ولا نحني رؤوسنا أمام الاسياد والكلاب . الدار البيضاء أختنا . نلبس نفاية الغرب التي تحماها البواخر . لا نلبس الطربوش . نحن نكره الجلباب الوسخ من الداخل . كنا كلما رأينا احد أصدقاء فرنسا بطربوشه ، صرخنا — ونحن صغار — في وجهه :

شد . . الطربوش . . شد

تحت . . الطربوش . . قرد

نحن نتمدد في اللحظة والزمن . الليل اسود على صدر المدينة . وأخذ يصعد من حفرته فرن بر الاكواخ حوله في ازدحام، تتدافع ، تتكيء على بعضها ، تسترق السمع . نبات برامرام و وريورة واللواية ، تتعانق ، تشهق مع دفقة النسيم ، ترتمي في احضان بعضها . الكاليبتوس يشكي غرامه لشعاع بدر مقوس على ذراعه الايسر ، يعيش لحظة انتظار . السماء صافية . اشتد ضغط عضلاتنا اكثر . سروالي القصير الذي ينحدر الى الركبتين يضمني في رشاقة . الاحجار الصلدة تلتصق ببطن نخدي كقمل نبي الله بوم . قوسي الصغير مضموم على شكل قبضة يد تريد لو تحطم شيئا ما . الرفاق حولي ، صخب وثرثرة .

السيجارات تحترق رؤوسها فى شوق . العيون صفراء كذئاب جائعة تهزق غلالة الظلمة . خطوط روابى « النوارات » من بعض فتحات الازقة ، تتراءى مغلفة بشعاع البدر الساهر على روابينا . النهر يجرى مغلفا بما يشبه الضباب فى الترع الضيقة. ينحدر الخلاء الممتد من جنبات عبد الله الصحراوى الى غساب الصنوبر . كمشات حلالة المرشة والطويلة ، توقع ظلالا كثيفة وهزيلة على رداء الخلاء النائم تحت عين البدر الساهر والحزين. دوار الهروى مأوى العاطلين والمومسات . اول كوخ حط الرحال بهذا الزقاق ، كان لسيدة الليل عائشة الاتوبيس وفاطنة العابة وحانوت الهروى . الهروى (البقر) تطلق عادة على الوزن الثقيل الذى يكون قد شبع حرثا . الهروى رجل قصير كله نعومة وانوثة . له شارب هتليرى وشد أصفر كعقال أصحاب مكة المكرمة . وازدحمت الاكواخ تنزل ، تحط رحالها بعد تطواف طويل بدواوير أخرى مثل دوار الشانطى ، دوار صحراوة . دوار لاحونا (لا ماء ولا طاحونة) ، دوار العريبي ، دوار لارما ودوار العلامة . ويمتاز دوار الهروى بوجوده فى موقع استراتيجى قريب من طريق العربات التى تنحدر أمام حانوت الرحوى والدراجاتى بنعيسى الاعور مارا بالقرب من كتاب الفقيه الوفرى سيدى أحمد وحوانيت أخرى ، عادة ، تتجمع حول اماكن اللذة وتتفرغ فى تخصصات متعددة للتجارة الصغيرة. الحبس . كوخ خشبى وقديم . له باب ومزلاج كبير . الحبس يحاذى الطريق وخزين التبن فى ملك بوعشرة الشلح ، صاحب بهائم العربات . الحبس فى ملك الشيخ عبد السلام وصاحبه الدكالى الذى يحمل غضب الدنيا على وجهه وهراوة غليظة.وخيام المحاريق والساكنية تترامى ، تتدافع الى صومعة عين السبع وغاب المعمورة مرتع اللصوص والمساخيط والزوافير أصحاب السكاكين والهراوات . وبسط الشيخ عبد السلام نفوذه على أكواخ الزنا والحوانيت

وخيام الارملات والعاهرات . كان الهروى عين الشيخ علـى الاكواخ التي لا تؤدى ـ الرشوة ـ الضريبة السرية . الهروى مبتسم وانيق . في الليل هو مرشد ومساعد للقوات المقاتلـة التابعة للمقاومة . يوم الجمعة هو خلف الامام في الصف الاول . في سر الليل هو امام الكوميسير . ابليس يلعب جميع أوراق القمار ليربح اللعبة . الهروى صاحب الاوراق الرابحة .

يدى على الباب . تفرق صحبى عيونا تراقب الليل واشباحه عبر زوايـا الازقـة .

ـ اشكـون .

ـ انـا سـرور .

ابتعدت الخطوات . شد بجيق بيد عصبية على ذراعى . جف حلقي من الضغط . ارتفع لسان فتيلة مصباح غـازى ، بعثرت الظلمة من شقوق الاخشاب المتعبة عرقا وسفرا وراء آهات الليل . فتحت الباب قليلا . تفرست فينا . احصتنا عينها المريضة والكحيلة . انحدرت نظرتها الى سروالنا ، تتحسـس جيوبنا واعضاء رجولتنا المنتفخة كرقبة العجول . ردت شهقـة كادت تخرج من شفتيها الى الفضاء . فتحت الباب وهي تطفيء فتيلة المصباح . دخلنا نتدافع كعلب الكارطون . وقفنا في صف بساحة الكوخ . عيوننا تأكل الليل . وخرجت فتياتها ـ الفيلات ـ الصغيرات والمقاتلات . من تدفع بطنها كحلوفة . تاخذ حيزا من الفضاء لعجلات مؤخرتها . الكشح طافح كدبابة روسية . صدر بارز كشقة في عمارة . رقبة العنق كركبة فيل مصارع . عطفة الظهر غارقة في اللحم كمؤخرة حافلة . الاقمصة شفافة . الاذرع كسوارى قصر البديع . العين كحيلة . الخدود تحت دوائر كبيرة من الاصباغ الرخيصة . كمشة شعر في خصلات مضفورة كذيل الخنازير . سبحان الله ما اجمل الدنيا . غمزتني عبـوش .

فهمت الاشارة . سبقتهم الى داخل البراكة . كانت بطتى الطنجوية تنتظرنى تحت الاغطية . تقوست كل فيلة ، تغسل حفرتها . كثر السعال بساحة كوخ عبوش الشيظمية . كانت حمامتى صغيرة وجميلة رماها البحر بشاطئنا . البراكة ضيقة . الاجساد مكدسة ، مسترخية ، منتظرة وغاضبة . اطفأت يد ذبالة المصباح . سقط الظلام على البراكة . كان الهجوم عنيفا على ثكنات العدو . صرخ بجيق . اخذته الفيلة الى التحت . لم تعجبها هجمته . ركبته بثقلها .

ــ سرور ، انا فى عرضك ، اغثنى ، ستقتلنى هذه الخانزة .

قالت الفيلة الخانزة :

ــ أسكت يا حرامى .

قصف صوت الاقرع :

ــ كلنا اولاد الحرام .

تمطى ولد الحنونية فوق فيلته . دفع جدار البراكة بركبته ، فانتحب الخشب فى صوت متألم . غرقت أنا فى زبد البحر . تمددت الهش كجرو صغير . نافذة صغيرة تلعق الهواء . ذراع شجرة عجوز يتطاول برأسه فوق الكوخ ويرتخى على صدر الزقاق . اختلطت الاجساد ثانية . تراكبت ، تدافعت وصرخت . مات الهمس . كثر الازدحام والارتطام . تدافعوا ، دخلوا فى صفوف ، تكدسوا ، تمزقوا وشهقوا . انتصب الجحيم . وكان الزفير والنفير والصراخ .

ــ اسكت يا ابن الفاعلة .

ــ أنت حمار .

ــ أنت فيلة .

ــ هاهاهااااه .

نزل السكون . كثر السعال . المصمصمة ، الاستنثار والاستجمار . سال العرق وخيم الارق . ناحت بومة فى فضاء الزقاق . كثر الهجوم والضرب ورد الهجوم .

ــ انت غــول .

ــ أنت حلــوفة .

ــ اسكت يا وجه الغراب .

ــ هاهاههه .

ــ الله يلعــن والديــك .

ــ السكــوت .

صرخ بجيق . زفــرت حلوفته ، غطست فيه بشحمهــا ولحمها . تناطحوا ، تصافحوا ، تمزقوا ، أندثروا ثم تفرقــوا ينهنون ككلاب المطاردة . حركات الاحــذية قــادمة مــن راس الشارع . طرقات على بــاب كوخ عبوش . ربمــا لــم تــؤد الضريبة ؟؟ . ازدحمت الطرقات على باب كوخ عبوش . طــار الباب بضربة حذاء . ودعت بطتي . قبلتها فى سرعة . ودعتها . أخذت سروالى القصير وقميصى الاسود . تسلقت ذراع الشجرة . صرخ بجيق وهرب من بين الارجل . تدخلت العصى . اشتبكــت الاجساد فى عراك . اللعنات ، الصفعات والكلمات . اشتبكوا فى عراك عطفوا على بعضهم ، بما جاد به الله ، من فنون الركل والعض وانطح . دخلوا فى عجينة واحدة . تسلقوا بعضهم . طار آخرون الى الفضاء ثم سقطوا . امتزج النواح بالصراخ والصياح . لبست ثيابى . تدليت برشاقة قط وكنت فى الزقاق . كان البدر هناك يبتسم . ضحكت ثم سقطت على التراب من الضحك . وقفت أمام الهروى . طلبت زجاجة كوكاكولا صغيرة . شربتها

بتان . ومرت القوة تدفع اصحابي . شربتها بتأن . قصف قلبي . تصلبت عضلاتي . اختفيت وسط الظلمة . استيقظت في جسدي المشدود نار الغضب . تسلقت اكمة رماد تنام على ظهر درن براعي . انقشعت سحابة . ابتسم البدر في سخرية . أطلقت عضلات قوسي . القمتها حجرا صلدا . انتصبت عمامة عـــون الشيخ . قبله الحجر ، فتهاوى الى الارض . رفع الثاني راسه يسأل السماء . وجاءه الجواب على الحنجرة . تداخل في ركبته . هجم عليهم صحبي . كان قوسي غاضبا . الاقرع عار الا مـــن قميص ممزق . أختفى بجيق . سال دم من عين ولد الحنونية . بنقاسم غاضب . بتيفوش ياكل اسنانه وهو يتحسس مؤخرته . انطلقت صفارات أعوان الشيخ . ضحكنا جميعا . تصافحنا . دخلنا في ظلام الخلاء ، نطلب المقبرة ونحن نغني بشوق :

مســـاخيـــط . . . مســـاخيـــط . . .
واللي ما بغانا ياكل صباط . . .

مســـاخيـــط . . . مســـاخيـــط . . .
واللي ما بغانا يمشي للرباط . . .

القنيطرة : مبارك الدريبي

---

1) المصرية غرفة في اعلى الدار ، عادة ، تكون مغطاة بالزجاج الملون .

احمد عبد النبــاوى

الدومــــة

اقصـــوصــة

الشمس تأخذ طريقها نحو قبة السماء فى الناحية الشرقية، معلنة عن ميلاد يوم قائظ . . . نظر اليها الشيخ عبد الرحمن وهو يتخفف من أحد جلابيبه الثلاثة . . استغفر الله ، وهو ما فتىء يداعب حبات سبحته الخضراء ، ويفكر : «كان خيرا أننى تخلفت عن الذهاب الى السوق اليوم . . . الحــر شديد ، والطريق طويلة . . . »

كانت أول مرة ـــ منذ ايام الحصاد ـــ يتخلى فيها الشيخ عبد الرحمن عن الحج الى السوق الاسبوعي . . لـم يكــن بالقرية سوق ولا متجر ، ولذلك كان يتعين على سكـانهـا ان يسافروا الى مركز القيادة ـــ البعيد بحوالى عشرين كيلومترا ـــ مرة كل اسبوع على الاقل ليقتنوا ما هم فى أمس الحاجة اليــه من سوق الخميس .. ولم يكن الشيخ عبد الرحمن ليتخلف عن السوق لولا احساسه بتعب . فكلف ابن عم له بان يجلب له ما هو بحاجة اليه . .

— * — * — * —

تناول الشيخ كأس شاى وكسرة من خبز الشعير ، وقام ليتفقد ماشيته .. كان رجلا نحيلا . . قصيـر القامة . . ينحصر عمره بين الستين والسبعين ، له لحية قصيرة وخطها الشيب ، زادته وقارا وهيبة ، وكان ما يزال قويا صلب العود، لم تقهره السنون الطويلة التى انسلخت من عمره . . وقـد عرف فى « الدوار » وفى كل « الدواوير » والقبائل المجـاورة بالتقوى والصدق ورباطة الجأش . .

سأل الشيخ زوجته عن ابنه أحمد ، فعلم منها أنه باكر كعادته وقدم العلف للبهائم ثم مضى ليجتث الدوم قبل أن تشتد حرارة شمس الربيع .. دعا له فى نفسه : « أحمد . . طالما نهيته عن حش الدوم ، ولكنه يأبى الا أن يساعدنى على أعباء الحياة . . وطالما أحتج تالى درآهمه التى جنى من حش الدوم، بل — وهذا الحق — لقد أصبحت لا أستطيع الاستغناء عنهـا والا تراكمت على الديون ، خصوصـا بعد مواسـم القحـط المتتالية . . . وسعك الله برضاه يا أحمد . . طالما طردتك حين الغضب . . فكنت تجيبنى : « لن أفارقك حتى تفـارق أحدنا الروح . . . » وطلقت منى والدتك . . وهرب منـى جميع اشقائك ، وبقيت وحدك معى . . الله يشملك برضـاه ويحفظـك . . . »

— * — * — * —

سمع الشيخ نداء بعيدا باسمه .. قام يلتمس مصـدر الصوت .. أشار عليه محمد ابن أخيه بيده الـى الخلـف ، وهتف بصوت عال .. وصل الى مسامع الشيخ ميتا تعبـا : « ابنك .. احمد .. يتشاجر !! » . وتردد صدى الصوت فى

االوادى كئيبا .. جافا فاستنبح الكلاب التى بدأ حر الشمس يحرقها فلاذت منه الى مجمع الحطب ..

لم يضع الشيخ وقتا .. امتطى بغلته الدهماء ، وأسرع ليقف على حقيقة الامر .. انحدر مع الهضبة .. لاح له شبح فى البعيد .. بل شبحان .. يتماركان ! هكذا خمن الرجل .. حث بغلته على السير .. تبين له الموقف اكثر .. غيبه عن المشهد مرتفع صغير .. تخطاه بسرعة .. ماذا حدث ؟ ! .. لم يعد يبصر « الاثنين » واحد فقط .. واقف . ربما أحمد .. حث البغلة على السير اكثر فأكثر .. كان الشبح الباقى يبتعد بسرعة .. هاربا ، يحمل فى يده شيئا مقوسا .. منجل بلا شك .. ركز الشيخ عينيه فى مكان « المعركة » ، تراءى له الشبح الثانى ممددا .. حدق فيه بعينين لاتريان .. اقترب أكثر .. كان إبنه .. ابنه أحمد .. كان ما يزال يفصله عن ابنه بضع مئات من الامتار ، حين تبين الموقف .. الموقف الدامى .. التفت خلفه .. نادى على ابن اخيه :

ــ « يــا محمد .. أسرع ، اركب الفرس والق القبض على الهارب لقد قتل احمد .. عد الى به لاعرف من هو !!..»

كانت البغلة ما تزال توالى سيرها .. وقف الشيخ علــى الجثة ،، كان الرأس مشقوقا ، الدماء تسيل ، وكان المخ .. مخ العزيز أحمد ينزل من منخريه .

ترجل الشيخ .. جس نبض الضحية .. كانت الحركــة قد خمدت ، رفع الرجل عينيه الى السماء : « هكذا حكمــت يــا الهــى ». تطلع الى الافق بعينين دامعتين وتابع الغبــار الذى أثارته حوافر الفرس .. ثم مــاذا ؟ .. « يــا الهى !.. ابنهم رفقك ! » ، الفرس تقترب بقوة من الهارب ، تقترب ، سقط الفارس ، دهمته الفرس . قفز الشيخ بوثبة شاب الى

بغلته .. همزها بشدة ، أستهدف الهارب والمطارد وهو يصيح من رئة مخنوقة : « لا تضربه يامحمد .. لا .. لا ! .. انتظر !!»

كان ابن اخيه على فرسه رافعا عصاه الى اعلى يروم تهشيم راس « الآخر » قد وقف شاهرا منجله فى حركة يائسة .. اقترب الشيخ .. هاله الموقف : « رباه ما هذا ؟ ! » ، السى المصطفى ، احد أبناء عمومته — شاب ، بل طفل كبير — « ياللهول ، كيف يجسر هذا الصبى على القتل ؟ ! » — فى السابعة عشرة ، يصغر احمد بعامين أو ثلاثة !!..

ظل الشيخ يصيح بصوت آنى ، خلته الحذر والخوف من العواقب .. خشي أن يقتل محمد السى المصطفى ، فتتعقد الامور . تتقتل القبيلة .. كان حكيما حتى وهو فى ساعة الخور والضعف — مثل هذه الساعة اللعينة — ظل يصيح : « انتظر .. لا تضربه »، الى ان وصل .. اقترب من السى المصطفى ، اخذ منه المنجل ، شد على معصمه بقبضة من حديد ، وعاد به قرب الجثة يحميه من تهديد محمد .. تقاطر أبناء « العم » يهددون يحملون العصا والمناجل ، ولول الشيخ وهو يذرف دموعا حامية ويحتضن القاتل .. اقبل عبد الكبير — اخ الشيخ — وعم القتيل ، سلمه الرجل القاتل ليحميه من غضب المهاجمين المطالبين بالثأر .. نساء ورجال ،، بنات واطفال ، كلهم يهددون ويتوعدون .. تشاغل الشيخ عبد الرحمن بتغطية القتيل ، ومضت النساء فى العويل والنواح ، بينما ظلت ام واخوات القاتل يرقبن المشهد من بعيد وهن « يندبن » ويبكين ، — لم يكن أحد من أقرباء المصطفى حاضرا ، جميعهم كانوا فى سوق الخميس — ظل الشبان يتهددون .. احتضن السى عبد الكبير القاتل فى حضنه ، وهاتف فى أعماقه يوحى اليه بان يخنقه ، أو يغرس فى جمجمته منجلا .. نفس المنجل الذى اودى بحياة

العزيز أحمد .. ولكن نظرات الشيخ كانت تلتقى به كلما ساورته نفسه على التنفيذ ، فيستغفر السى عبد الكبير ربه ويرخى قبضته قليلا عن معصم المصطفى ..

ثم تطلع الى وجهه النحيل حيث دموعه تشتعل مع وميض الشمس ، وساله عن سبب الحكاية ..

كان السى المصطفى يبكى بحرقة ، ومن خلال دموعه المتهاطلة ارسل القصة التالية : « كان انسى احمد فى أعلى الهضبة يحش الدوم ، جئت انا الى هذا المكان « المنحوس » . هاته الدومات — تبا لها — ، قلت انها كبيرات تكفينى ، مشقة البحث عن أخريات لكى املا (جرافى) هذا اليوم ، . عمل فيها منجلى بنشاط ،، — كان على أن أعمل بجد .. لن انسى ما حييت أن أبى كاد يبكى هذا الصباح وهو ماض الى السوق .. لم يكن معه المال الكافى لشراء السكر واللحم والزيت ،، لقد مرت علينا ثلاثة ايام لم نشرب فيها الشاى ، اما اللحم فانت تعرف ياعم اننا لا نذوقه الا فى المواسم — ،، ولهذا كان اصرارى على الجد فى اجتثاث الدوم لا يقابله اصرار،، لقد كان منجلى يملك مصير ثمن رطل سكر يفرح أخوتى ويعيد الابتسامة الى وجه والدى الكئيب ، فتركت ساعدى يطاوعه فى معركة الخبز والسكر — ،، واقبل على أحمد ، قال لى : « ابتعد عن الدومات ، أريدها أنا .. رفضت ، فضربنى .. ورفضت بعناد أن اترك الدومات .. عذبنى أكثر ،، آلمنى هنا.. وهنا ،، — وكشف عن ورم فى أعلى رقبته — ،، أسقطنى ، كان منى عودا ، فاسقطنى أرضا ، عذبنى وأمرنى بمغادرة المكان ،، تظاهرت بالطاعة .. استدار احمد ، تمت فى اعقابه حاملا المنجل فى يمناى ، تبعته ... قبل أن يلتفت الى حركتى ، كان كل شيء قد انتهى ... »

وبكى السى المصطفى ، بكى بحرقة ، وعاد يقول من خلال نهقاته العصبية : « قال لي : اذهب .. كنت عنيدا .. أجبته . لن أذهب ، سيفقد احدنا قبل أن امضى !! » وبكى بحرقة وهو يضيف : « ولكننا فقدنا معا .. مات السى أحمد وسوف يسجن المصطفى .. رزيتين فى القبيلة ... القوت عسير فى أيامنـــا يـــا عـــم !! »

وظلت الدومة قائمة تنتظر من يحتشها ،، لن يبعث أحمد ليفعل ذلك ، ولن يعود السى المصطفى لينفذ ذلك أيضا ... لقد حملته سيارة الدرك الى دار الراحة حيث يأكل الخبز دون حش دوم .•

خريبكة ــ أحمد عبد النباوى

محمــد ابراهيم دوعلــو

البــرىء ...

(أقصوصـــة)

من يستطيع ان يكذب عليك مرة واحــده فى استطاعته ان يفعل ذلك عدة مرات .. ونفسك التى تضعها فيه الان تحتـــاج الى تبرير غير التبرير الذى لا تنــى تصرح به وتصرح : ((ان العمل يغير الناس ..)) معتقدا انك تستطيع ان تجعل منه رجلا آخر أثناء العمل .. ولكن الذى سيعمل هو انت ، اما هو فسيظل محتفظا بطريقته فى مواجهة الحياة : المراوغة .. والكــذب .. وتلفيق الحيل .. عليك أن تبتعد عن طريقه ، وأن تترك السبيل الذى يسير فيه ، فليس من مصلحتك فى شىء أن تعتقد فى اصلاحه فى يــوم من الايــام ...

لم تجبها بشىء .. أنت تعرف أن رأيها صادقا وصريحا ، موهما نفسك أنك تقوم بعمل جليل سيجعله يتوب الى رشده ، وسيعترف لك بالفضل كل الفضل فى انك كنت تعامله كما تعامل أطفالك الصغار متسامحا ودودا ، ولكنك تنسى أنك تفقد سندك الحقيقى ما دمت تقضى معه طيلة النهار ونصــف الليــل .. فى

العمل .. والعمل .. ثم العمل .. لا تعرف شيئا آخر غـيره ، وكأنك خلقت لتكون بغلا يدير الساقية ليل نهار ، لا تلتفت الــى ورائك والى حواليك ، انظارك متجهة الى الامام دائمــا ، وفى تحفز مستمر لا تعرف أى وهن أو ضعف ..

الحقيقة أنك لا تدرى سببا معقولا لذلك ، ولكنك تجـد مهمتك فى العمل الدؤوب، حتى ولو لم تستفد منه شيئــا .. بعضهم اعتبرك ساذجا .. وآخرون يائسا .. وأنت تعتقـد نفسك نصف قديس ، ونصف شيطان .. تلعب لعبتك معتقدا أنك لن تخسر شيئا لان الاوراق الرابحة تحتفظ بها للوقــت المناسب ، ولكنه فى استطاعته ، وفى لحظة من اللحظات ، أن يفقــدك أعصابك ، ويجعلك تثور وترمى بكل الاوراق ، وتخسر الجولة ، وتقنع بالانزواء فى جزيرتك الخيالية ، تعد العدة مــن جديد لجولة ثانية وثالثة ورابعــة .. ويظل صاحبك لـــك بالمرصاد ينافقك ، ويراوغك ، ويدغدغ عــواطف الانسانيــة القابعة فى أعماقك فتضعف له وتلين ، وما تلبث ان تنســى كل الاكاذيب التى مرت عليك ..

أنت لا تريد أن تسمع صوت زوجتك لانك تعتبرها لا تفهم فى شؤون الرجال المحنكين من أمثالك ، وتنسى أنها لو لم تكــن بجانبك ، رغم مغامراتك الفاشلة مع صاحبك ، لما وجــدت من يقوم بواجباتك اليومية ، بل ولمت جوعا .. أعترف ولــو مرة واحدة بأن ما تقوله لك صدقا ، وسترى أن النجــاح لن يفارقــك ابدا ..

ولكنــك لا تفعــل ..

اذن من يعترف بان سبب الحضارة هو المــراة .. وان التقدم لا يتم اذا لــم تشــارك فيه المــرأة .. لقد رددت غير ما

مرة بأن اليـــد الواحدة لا تصفق ، وأن الطير بجناح واحد لا يطير ، وأن المساواة هى خبزنا اليومى .. ولكنك الان ترمـــى وراء ظهرك كل تلك الاقوال وتخوض المعركة وحدك ، وكأنـــك لا تغادر جزيرتك النائية حتى وأنت تعيش بين الناس ..

وتبدت لك المعركة صاخبة بين صاحبك من جهة ، وزوجتك من جهة أخرى .. وبدل ان تميل الى جانب زوجتك تفضـــــل الجلوس فى أحضان صاحبك ، حتى اذا ما قضى منك أغراضه رمـــى بك بعيدا ولم تجد من يحنو عليك غير زوجتك المهيضـــة الجناح ..

لماذا لا تعترف بأنك ما تزال طفلا تنقصه التجارب ما دمت لم تستفد من تجاربك شيئا .. ؟ لماذا لا تقوم بالرجوع الـــى رشدك وتتوب الى زوجتك ما دامت الايام تكشف لك ، المـــرة تلـــو الاخـــرى ، انها احنى عليك من صاحبك ، وانها مهمـــا يكن من تصرفاتك فانها لا تفارقك .. ؟ !

شىء غريب.. انت.. تريد من صاحبك ان يعترف لك بالجميل فى يوم ما ، ولكنك انـــت ترفض أن تعترف بالجميل لزوجتك!. لمـــاذا .. ؟ !

صاحبك يعتبرك رجلا .. أو هذا ما يوحى به اليك علـــى الاقل .. يظهرك بمظهر الرجال ثم يجنى ثمرة أعمالك ، فى حين تنظر اليك زوجتك نظرتها الى الاطفال يحتاجون الى العنـــايـــة والارشـــاد ..

واقتنعت بأنه أفضل للمرء أن يعامل معامل الرجال حتى ولو لم يستفد من ذلك شيئا ، على أن يستمع لاقوال النساء ، حتى ولو كانـــت صائبـــة ..

من ادخل فى دماغك مقاييس مثل هذه ؟

الــم تتساءل بعد من فعل بك ذلــك ؟

انت لا تريد أن تصل الى نتيجة تفقدك خصائصك التــــى تنجح بها والتـــى تتركك هكذا دائم الانشغــــال ، لا تستريـــح مـــن عمل ، ولا تشتكى من تعب .. انت تخشى ان تواجـــه ((الحقيقـــة)) ...

كن رجلا مرة واحدة ، وواجه حقيقتك .. لا .. لا .. تراهن على ان فى استطاعتك ان تفعل لانك ستلعب لعبة أخرى وانت تخفى بعضا من اوراقك الرابحة .. ان ((الحقيقة)) تحتاج الى كشف كل الاوراق فى اللحظـــة الحاسمة ، وان تتقبـــــل الفشل كما تتقبـــل النجاح ، المهم ان تصل الى نتيجة ((حقيقية)) لا الى نتيجة مزيفـــة ، تضلل بها الناس ، او تضلل بها نفسك.. اذا لا حاجة الى المراوغـــة ..

هـــا أنت تراوغ ..

وها أنت قد بدأت تقوم بما يقوم به صاحبك ، وأن العمل بدل أن يجعله يكتسب صفاتك أخذت أنت تقلده فى أفعالــــه .. احذر اذن .. فاللعبة اصبحت أخطر .. وأن المصير الذى ينتظرك سيكون أقسى وأمـــر .. عدوك أصبح فيك .. دخلك حتـــى العظم .. ولابد أن تحطم نفسك لتحطمه ..

البداية أصبحت واضحة.. بدل أن تحارب صاحبك أخذت تحارب نفسك .. لقد جردك من أسلحتك التى كنت تعتز بها ، وفصلك من جماعتك وهو الان ينقض عليك ، بل جعلك تنقـــض علـــى نفســـك ..

ايــة نهايــة هذه ..!؟

لا .. لا .. ما تزال بقية من أمل ..

الافضل أن تستفيد منها .. انها فرصتك الوحيدة .. انن اجهــز عليه .. اقتلــه في نفســك ، حطم عظامه .. واعترف بانك ما تزال طفــلا .. بريئا .. نصف قديس ..

* * *

ــ ليقــف المتهــم .. ما هى كلمتك الاخيرة ..؟

ــ ما هى كلمتــك الاخيرة ..؟

ــ انــى بــرئ ..

ــ ... ...